JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
4850
14-11-51
SRINAGAR

JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY
4850
14-11-51
SRINAGAR

VA82

297.14
A

قال النبي عليه السلام انما انا قاسم والله يعطي

الحمد لله الذي وفقنا لطبع هذا الكتاب المستطاب المشتهر في الاطراف والاقطار اعني به

وقد الحقنا باول
الكتاب الفهرس الذي
يتبصر بها اولو الابصار
وباخره ترجمة المحشي العلام
مولانا محمد عبد الحليم
ان المصنف لرسالة المنار
مولانا عبد الله بن احمد بن محمود
ابو البركات النسفي صاحب
كنز الدقائق الذي توفي سنة
عشر وسبعمائة من الهجرة
النبوية

نور الانوار مع حاشيته قمر الاقمار

ومصنف نور الانوار
مولانا المولوي الحافظ
شيخ احمد المعروف بملا جيون
ابن ابي سعيد بن عبد الله
الحنفي الصديقي الاميتهوي
الذي هو الاستاذ للسلطان
ابن السلطان الغازي عالمگير
المتوفى سنة مائة وثلثين
بعد الالف من الهجرة
ببلدة الدهلي

بامر ذو المجد والكرم العالم الكامل مولانا الشيخ حبيب الرحمن العثماني نائب الاهتمام بدار العلوم الديوبندية و

طبع في المطبع القاسمي الواقع ببلدة ديوبند

حسب ما طبع في المطبع المجيدي الواقع ببلدة كانپور

ALLAMA IQBAL LIBRARY
4850

مرآة اولى الابصار لمشاهدة ضوء الاسرار من فهرس مباحث نور الانوار في شرح المنار

وجه تصنيف الشرح وتسميته	٤	معاني الهداية واقسامها	٥	توسط الشريعة بين الافراط والتفريط	٥	موضوع علم اصول الفقه	٦
ادلة الشرع واصوله	٦	الكتاب والسنة واجماع الامة	٦	استنباط القياس من الاصول الثلثة	٧	نظائر القياس المستنبط من الكتاب	٧
نظائر القياس المستنبط من الاجماع	٧	تعريف الكتاب وما يتعلق به	٨	نقل القران عن النبي	٩	تمهيد تقسيم القران بعد بيان تعريفه	١٠
اطلاق نظم القران ومعناه	١٠	طرق النظم من حيث الصيغة واللغة	١١	الخاص والعام والمشترك والمؤول	١١	الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه	١٢
الحقيقة والمجاز والصريح والكناية	١٢	معرفة طرق وقوف المجتهد	١٣	الاستدلال بالنص باشارته وبدلالته وباقتضائه	١٣	معرفة المواضع والمعاني والترتيب والاحكام	١٣
تعريف الخاص وتقسيمه ونظيره	١٤	حكم الخاص بتناوله المخصوص قطعا	١٥	التعريفات المختلف فيها بين المجتهدين	١٥	بطلان شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية	١٦
بطلان شرط الطهارة في اية الطواف	١٧	بطلان تاويل القروء بالاطهار	١٨	كون الخاص على سبع تعريفات	١٩	بطلان العصمة عن المسروق	٢٠
صحة ايقاع الطلاق بعد الخلع	٢١	وجوب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة	٢٣	اقل المهر عشرة دراهم	٢٤	دلائل صحة الطلاق في ثلث مسائل	٢٤
خصوص الامر بالوجوب دون الفعل	٢٥	كون المامور به ممنوعا قبل الامر	٢٧	دلائل الوجوب	٢٧	استحقاق الوعيد لتارك الامر بالنص	٢٨
دلالة الاجماع والمعقول على وجوب الامر	٢٨	حقيقة الامر في الاباحة والندب	٢٩	الاختلاف في لفظ الامر او في صيغ الامر	٢٩	احتمال الامر التكرار	٣٠
قوله طلقي نفسك	٣٠	قوله طلقي نفسك ثنتين	٣٠	دلالة اسم الفاعل على المصدر	٣٢	عدم احتمال اسم الفاعل التكرار	٣٢
الالزام على الشافعي في مذهبه	٣٢	استعمال الاداء والقضاء مكان الاخر	٣٣	وجوب القضاء بما يجب به الاداء	٣٤	لا يصح الاعتكاف الا بالصوم	٣٥
كون الاداء كاملا وقاصرا	٣٦	الاداء الشبيه بالقضاء	٣٦	رد عين المغصوب	٣٧	قضاء تكبيرات العيد في الركوع	٣٩
وجوب الفدية في الصلوة للاحتياط	٣٩	ضمان المغصوب بالمثل او بالقيمة	٤٠	عدم ضمان القصاص بالقتل	٤٣	كون المامور به موصوفا بالحسن	٤٤
انواع الحسن لعينه ولغيره	٤٦	القدرة التي يتمكن بها العبد	٤٨	كون نفس صفة الوجوب مستلزما لصفة الجواز	٥١	الامر نوعان مطلق ومقيد	٥٢
كون الامر المقيد اربعة انواع	٥٢	اختلاف الوقت في عصر امسه وعصر يومه	٥٤	الاداء والقضاء في ضيق الوقت	٥٥	نية المسافر والمريض للصوم	٥٦
يتصوم النفل للمسافر	٥٧	سبب القضاء هو سبب الاداء	٥٧	النذر المعين والنذر المطلق	٥٧	اشتراط التبييت في رمضان	٥٨
كون وقت الموقت مشتبه الحال	٥٨	تعيين اشهر الحج من العام الاول لم لا	٥٨	اداء الحج بمطلق النية	٥٩	خطاب الكفار بامر الايمان وبالمشروع	٥٩
خطاب الكفار باداء العبادات في الدنيا	٦٠	المذهب الصحيح في حق خطاب الكفار	٦٠	النهي كالامر في كونه من الخاص	٦١	كون القبيح لعينه نوعين	٦١
الافعال الحسية	٦٢	اختلاف النهي في الافعال الشرعية	٦٣	لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا	٦٥	لا يفيد الغصب الملك	٦٦
لا يكون سفر المعصية سببا للرخصة	٦٦	لا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء	٦٧	حكم العام فيما يتناوله قطعا	٦٧	نسخ حديث العرنيين	٦٨
العام مساو للخاص	٦٩	العمل لشبه الاستثناء والنسخ	٧١	تغيير الخيار في احد العبدين المبيعين	٧٢	العام المخصوص بالبعض	٧٣
من وما يحتملان العموم والخصوص	٧٥	كون كلمة من عامة	٧٥	الكل لعموم الافراد	٧٦	دخول كلمة كل على المنكر والمعرف	٧٦
كلمة الجميع لعموم الاجتماع دون الانفراد	٧٧	حكم استعمال كل ومن	٧٧	مفهوم الصفة عموما وخصوصا	٧٩	عموم النكرة الموصوفة	٧٩
التعريف باللام او الاضافة	٨١	ما ادنى الجمع وما فوق الاثنين	٨٣	المشترك فيما يتناول افرادا مختلفة الحدود	٨٣	حكم المشترك بين المعنيين المتضادين	٨٤
لا عموم للمشترك	٨٤	تاويل المشترك	٨٥	حكم المؤول والظاهر	٨٥	تعريف النص والمفسر	٨٦
تعريف المحكم وحكمه	٨٧	تعارض الظاهر والنص والمحكم والمفسر	٨٨	تعريف الخفي وحكمه	٨٩	تعريف المشكل وحكمه	٩٠
تعريف المجمل وحكمه	٩١	تعريف المتشابه وحكمه	٩٣	تعريف الحقيقة والمجاز وحكمهما	٩٤	كون لفظ الصاع عاما فيما يحله	٩٦
علامة معرفة الحقيقة والمجاز	٩٦	متى امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز	٩٦	النكاح للوطي دون العقد	٩٧	اجتماع المعنى الحقيقي والمجازي	٩٨
حكم الاستيمان على الابناء والموالي	١٠٠	حكم الاستيمان على الاباء والامهات	١٠١	حكم الحلف بعدم وضع القدم في الدار	١٠١	حكم الحلف بقوله عبدي حر يوم قدم فلان	١٠٢
حكم من قال لله علي صوم رجب	١٠٢	نوعا اتصال السببية والتعليل	١٠٥	تعريف السبب لغة واصطلاحا	١٠٦	حكم من حلف بان لا يضع قدمه في الدار	١٠٧
حكم الحالف بان لا اكلم هذا الصبي	١٠٧	كون الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا	١٠٨	حكم من حلف بان لا ياكل من هذه الحنطة	١٠٨	حكم قول الرجل لعبده هذا ابني	١٠٩
تعذر المعنى الحقيقي والمجازي	١١٠	قرائن العمل بالمجاز وترك الحقيقة	١١١	حكم من حلف بان لا ياكل لحما	١١١	حكم الحالف بان لا ياكل الفاكهة	١١٢
معنى انما الاعمال بالنيات	١١٣	معنى رفع عن امتي الخطأ والنسيان	١١٣	حكم التحريم المضاف الى الاعيان	١١٤	اتصال الحروف بالحقيقة والمجاز	١١٤
الواو للحال ولعطف الجملة	١١٨	الفاء للوصل والتعقيب	١١٩	الفاء بمعنى الواو وثم للتراخي	١٢٠	المجاز لكلمة ثم وبمعنى الواو	١٢١
بل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله	١٢٢	لكن للاستدراك بعد النفي	١٢٢	لكن للاستثنيات والعطف والشك	١٢٣	الانشاء لاحتمال الخبر	١٢٣
عدم صحة الترديد في البيع والاجارة	١٢٤	اقل المهر مهر المثل والرد في الكفارة	١٢٥	قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا	١٢٦	انواع الجنايات لقطاع الطريق	١٢٦
كلمتا او وبان يهدى بين شيئين	١٢٧	الحلف بان لا يكلم احدا الا فلانا	١٢٨	حتى للغاية كالى	١٢٩	مواضع استعمال حتى في الافعال	١٣٠
حروف الجر وكون الباء للالصاق	١٣١	الباء للتبعيض والزيادة	١٣٣	استعمال على في الشرط	١٣٥	عموم من وتبعيض من	١٣٥
دخول الغاية تحت المغيا	١٣٦	في للظرفية	١٣٦	اسماء الظروف ومقارنتها مع	١٣٧	عند لمكان الحضور	١٣٨

حروف الشرط	١٣٨	استعمال اذا في الشرط والوقت	١٣٩	لو للشرط وكيف للسؤال	١٤٠	كم للعدد	١٤١
حيث واين للمكان	١٤١	دلالة اذا ومتى على عموم الزمان	١٤٣	تناول جمع المذكر للاناث	١٤٤	عدم تناول جمع المؤنث للذكور	١٤٢
تعريف الكناية وحكمها	١٤٣	الاصل في الكلام الصريح	١٤٥	الاستدلال باشارة النص	١٤٦	مثال العبارة والاشارة معًا	١٤٦
النسب اباء	١٤٧	الثابت بدلالة النص	١٤٧	الحدود والكفارات بدلالة النص	١٤٩	الثابت باقتضاء النص	١٤٩
الامر لتحرير رقبة مملوكة	١٥١	ذكر الوجوه الفاسدة	١٥٣	دخول شرط التعليق في السبب والحكم	١٥٧	كون المطلق محمولًا على المقيد	١٥٨
كفارة قتل والظهار واليمين	١٥٨	عدم حمل المطلق على المقيد	١٥٩	المقيد بمعنى الشرط	١٦٠	كون القتل من اعظم الكبائر	١٦٠
زكوة عوامل والحوامل والعلوفة	١٦١	لا تجب الزكوة على الصبي	١٦١	خروج العام مخرج الجزاء	١٦٢	لا عموم لكلام المدح او الذم	١٦٣
المضاف الى الجماعة	١٦٣	اقتضاء الامر بالشيء والنهي عنه	١٦٤	الاحكام المشروعة	١٦٥	العزيمة والرخصة	١٦٥
ية والواجب والسنة	١٦٦	سنن الهدى والزوائد والنفل	١٦٧	نوعي الحقيقة والمجاز	١٦٨	حقيقة الاستباحة	١٧٠
ثم السابقة من المحن الشاقة	١٧١	مواضع سقوط حرمة الخمر والميتة	١٧٢	اسباب الاحكام المشروعة	١٧٣	اسباب العقوبات والحدود والكفارات	١٧٤
رمضان عمدًا	١٧٥	اقسام السنة	١٧٥	ازمنة نقل الآثار	١٧٦	وجوب العمل بالكتاب والسنة	١٧٧
اقسام الرواة	١٧٨	حديث المصراة	١٧٩	جهالة العدالة	١٨٠	شرائط الراوي	١٨١
تعريف الضبط والفهم والحفظ	١٨٢	الكبائر سبع	١٨٣	الشرط في الاسلام	١٨٤	الانقطاع وهو ظاهر وباطن	١٨٤
اسناد الرواية	١٨٥	جعل الخبر في محله حجة	١٨٦	عموم مطلق خبر الواحد	١٨٨	الطعن من غير الراوي	١٩١
الطعن المبهم والمفسر	١٩٢	الطعن بالتدليس والتلبيس	١٩٢	وقوع التعارض بين الحجج	١٩٣	وقوع التعارض بين القياسين	١٩٥
كون المتاخر ناسخًا للمتقدم	١٩٦	اولوية المثبت من النافي	١٩٧	النفي في حديث بريرة	١٩٨	النفي في حديث ميمونة	١٩٩
وقوع التعارض بين الخبرين	٢٠٠	احتمال البيان مجمع باقسامها	٢٠١	احتمال بيان المجمل والمشترك	٢٠١	الاختلاف في خصوص العموم	٢٠٢
عدم صحة التراخي لتخصيص العام	٢٠٣	عمل الاستثناء بطريق المعارضة	٢٠٤	كون الاستثناء متصلًا ومنفصلًا	٢٠٥	انصراف الاستثناء الى ما يليه	٢٠٦
القياس لا يصلح ناسخًا	٢٠٩	الاجماع لا يصلح ناسخًا	٢١٠	النسخ بالكتاب والسنة متفقًا ومختلفًا	٢١٠	اقسام المنسوخ	٢١١
افعال النبي صلى الله عليه وسلم	٢١٣	تقسيم الوحي	٢١٣	العمل بالرأي	٢١٤	الفرق بين الهام النبي صلعم وغيره	٢١٥
وجوب تقليد الصحابي وعدمه	٢١٦	الاجماع ونوع ركنه	٢١٧	اشتراط كون اهل الاجماع	٢٢٠	انعقاد الاجماع باتفاق الكل او الاكثر	٢٢١
مراتب اهل الاجماع	٢٢٢	كون القياس حجة عقلًا ونقلًا	٢٢٤	اثبات القياس بالحديث	٢٢٤	شرط القياس وركنه وحكمه ودفعه	٢٢٨
الاحتجاج بتعارض الاشباه	٢٢٩	الاحتجاج بالوصف المختلف فيه	٢٤٠	الاحتجاج بما لا شك في فساده	٢٤٠	اقسام ما ثبت بالتعليل	٢٤١
تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه	٢٤٢	الاستحسان	٢٤٣	تقديم الاستحسان على القياس	٢٤٤	تقديم القياس على الاستحسان	٢٤٤
الاستحسان بالقياس الخفي	٢٤٥	شرط الاجتهاد	٢٤٦	خطأ المجتهد وصوابه	٢٤٧	امتناع الحكم لعدم العلة	٢٤٨
تقسيم موانع الحكم	٢٤٩	آداب المناظرة	٢٤٩	انقسام الممانعة بالاستقراء	٢٥٠	المناقضة	٢٥١
المعارضة	٢٥٤	كون الشيء دليلًا على شيء وبالعكس	٢٥٥	القلب المسمى بالعكس	٢٥٦	المعارضة بالغير	٢٥٧
تفسير الحكم والمعارضة الخالصة	٢٥٧	صحة كل الكلام في اصل وضعه	٢٥٩	ترجيح احد المعارضين على الآخر	٢٦٠	استحقاق الشفعة	٢٦١
حكم تعارض الترجيحين	٢٦٢	الترجيحات الصحيحة والفاسدة	٢٦٣	انتقال الحكم الى الحكم الآخر	٢٦٤	الاحكام المثبتة بالحجج	٢٦٥
حقوق الله وحقوق العباد	٢٦٦	الاصول واللواحق والزوائد	٢٦٧	التصديق والاقرار اصل الايمان	٢٦٨	امامة المتيمم للمتوضئين	٢٦٩
يمين الغموس	٢٦٩	المجاز الغير الخالص	٢٦٩	السبب المجازي والحقيقي	٢٧٣	ثلثة اوصاف العلل الشرعية الحقيقية	٢٧٣
نصاب الزكوة قبل مضي الحول	٢٧٤	عقد الاجارة	٢٧٤	كون علة العلة علة	٢٧٥	الفرق بين السبب والدليل	٢٧٧
شروط حكم العلل والاسباب	٢٧٨	الاحصان في باب الزنا	٢٨٠	اعتبار العقل لاثبات الاهلية	٢٨١	العلل الشرعية والعقلية	٢٨٢
ايمان الصبي العاقل صحيح او لا يصح	٢٨٣	نوعي الامور المعترضة على الاهلية	٢٨٣	انواع السماوي	٢٨٧	فوات الاهلية بزوال العقل	٢٨٨
ضمان ما استهلكه من الاموال	٢٨٩	حكم قراءة النائم وكلامه وقهقهته في الصلوة	٢٩٠	كون المرعوضة للتملك والابتذال	٢٩١	العتق والاعتاق والرق والكتابة	٢٩٢
الذمة والولاية والحمل	٢٩٣	قتل الحر بالعبد قصاصًا	٢٩٣	لا يجتمع الضمان مع القطع	٢٩٤	وقوع الاعتاق على حق غريم او وارث	٢٩٥
صحة الكفالة بالدين عن الميت المفلس	٢٩٧	بطلان اهلية المملوكية بالموت	٢٩٨	كون القصاص غير موروث	٢٩٨	وجوب القصاص للزوجين	٢٩٩
حكم الاحياء للميت في احكام الآخرة	٢٩٩	جهل الشفيع والامة بالاعتاق او بالخيار	٢٩٩	جهل البكر والوكيل والماذون	٢٩٩	تعريف الهزل والجد	٣٠٢
صحة البيع وبطلان الهزل	٣٠٣	عدم صحة البيع بلا تسمية البدل	٣٠٤	صورة لزوم العقد وبطلان الهزل	٣٠٥	وجوب مهر المثل في الصور الثلث	٣٠٦
صورة وقوع الطلاق ووجوب المال جميعًا	٣٠٦	تعريف السفه وحكمه	٣٠٨	وجوب انعقاد بيع الخاطئ	٣١٠	اقسام الاكراه	٣١١
الاكراه في فرض وحظر واباحة ورخصة	٣١١	قسمي اقوال المكره وافعاله	٣١٣	انواع المحرمات	٣١٣	عدم سقوط الحرمة لعذر الاكراه	٣١٤
خاتمة نور الانوار في شرح المنار	٣١٤	ترجمة مصنف قمر الاقمار	٣١٥	نبذ احوال المصنف المحشي العلامة	٣١٦	التاريخ المطبوع في وفاة المحشي المرحوم	٣١٦

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل اصول الفقه مبنى للشرائع والاحكام واساسا لعلم الحلال و الحرام وصيّرها موثقة بالبراهين والدلائل وموشحة بالحلى والشمائل والصلوة والسلام على سيدنا محمد الذي اجرى هذه الرسوم الى يوم الدين وايّد العلماء بالايد المتين ورفع درجاتهم في اعلى عليين وشهد لهم بالفلاح واليقين وعلى آله واصحابه الهادين المهتدين وتابعيهم وتبعهم من الائمة المجتهدين وبعد فلما كان كتاب المنار اوجز كتب الاصول متنا وعبارة واشملها نكتا ودراية ولم يشتغل بحله احد من الشراح الذين سبقونا بالزمان ولم يعصموا عن النسيان فان بعض الشروح مختصرة مخلة لفهم المطالب وبعضها مطولة مملة في درك المآرب وقد كان يختلج في قلبي ان اشرحه شرحا ينحل منه مغلقاته ويوضح مشكلاته من غير تعرض للاعتراض والجواب ولا ذكر لما صدر منهم من الخلل والاضطراب ولم يتفق لي ذلك الى مدة لكثرة المشاغل وضيق المحامل فاذا انا وصلت الى المدينة المنورة والبلدة المكرمة فقرأ على الكتاب المذكور بعض خلاني وخلص اخواني من الخطباء المعظمة للحرم الشريف والمسجد المنيف فاقترحوا بهذا الامر العظيم والخطب الجسيم وحكموا على جبرا ولم يتركوا لي عذرا فشرعت في اسعاف مأمولهم وانجاح مسئولهم على حسب ما كان مستحضرا لي في الحال من غير

ديباجة الشرح

شرح خطبة المتن

توجُّه الى ما قيل اويقال وسميته بكتاب نور الانوار فى شرح المنار والله الموفق فى البداية والنهاية وهو حسبى للسعادة والهداية والمسؤل عنه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم قال المص بعد ما تيمن بالتسمية الحمد لله الذى هدانا الى الصراط المستقيم فتفسير قوله الحمد لله واضح واما الهداية فكما قيل الدلالة الموصلة الى المطلوب والدلالة على ما يوصل الى المطلوب واجمعوا على انه اذا انسب الى الله تعالى يراد به الاول واذا انسب الى الرسول والقران يراد به الثانى وقالوا ايضا انه اذا عدى الى المفعول الثانى بلا واسطة يراد به الاول واذا عدى اليه بواسطة الى او اللام يراد به الثانى وههنا ان نظر الى انه منسوب الى الله تعالى ينبغى ان يراد به الاول وان نظر الى انه عدى بواسطة الى ينبغى ان يراد به الثانى فاما ان يقدر ههنا ارسله او يقدر كلمة الى مزيدة للتاكيد والتقوية وبالجملة لا يخلو هذا عن تمحل والصراط المستقيم هو الصراط الذى يكون على الشارع العلم ويسلكه كل واحد من غير ان يكون فيه التفات الى شعب اليمين والشمال وهو الذى يكون معتدلا بين الافراط والتفريط وهذا صادق على شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لانها متوسطة بين الافراط الذى فى دين موسى عليه السلام والتفريط الذى فى دين عيسى عليه السلام وعلى عقائد السنة والجماعة فانها متوسطة بين الجبر والقدر وبين الرفض والخروج وبين التشبيه والتعطيل الذى فى غيرها وعلى طريق سلوك جامع بين المحبة والعقل فلا يكون عشقا محضا مفضيا الى الجذب ولا عقلا صرفا موصلا الى الالحاد والفلسفة نعوذ بالله منه وفيه تلميح الى قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم والصلوة على من اختص بالخلق العظيم فتفسير الصلوة واضح وقوله على من اختص كناية عن محمد صلى الله عليه وسلم تنبيها على ان كونه مختصا بالخلق العظيم مما تقرر فى الاذهان حتى لا ينتقل الذهن من هذا الوصف الى غيره عليه السلام والخلق هو ملكة يصدر عنها الافعال بسهولة والخلق العظيم له

علىٰ ما قالت عائشةؓ هو القرآن يعني ان العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف وقيل هو الجود بالكونين والتوجه الى خالقهما وقيل هو ما اشار اليه عليه السلام بقوله صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك والاحسان الخلق العظيم هو السلوك الى ما يرضى عند الله تعالى والخلق جميعا وهذا غريب جدا وهو تلميح الى قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وهو وان لم يدل على الاختصاص لكن لما كان في محل المدح اختص به وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم عطف على قوله على من اختص والآل اهل بيته او عترته او كل مومن تقي وهو الانسب ههنا لان المص لم يتعرض لذكر الاصحاب في الصلوة فكان الاولى هو التعميم والدين هو وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات وهو يشمل العقائد والاعمال ويطلق على كل دين والاسلام هو الدين المخصوص لمحمد صلى الله عليه وسلم ولعل في وصفه بالقويم اشارة الى ان دين الاسلام هو الموصوف بالاستقامة ثم اعلم ان اصول الفقه له حد اضافي وحد لقبي وغاية وموضوع ولما لم يذكره المص طويناه على غره لكن لابد ههنا من ان يعلم ان علم اصول الفقه علم يبحث فيه عن اثبات الادلة للاحكام فموضوعه على المختار هو الادلة والاحكام جميعا الاول من حيث انه مثبت والثاني من حيث انه مثبت وفي المص ذكر احوال الادلة في صدر الكتاب واحوال الاحكام في آخره بعد الفراغ عنها فقال اعلم ان اصول الشرع ثلثة والاصول جمع اصل وهو ما يبتني عليه غيره والمراد بها ههنا الادلة والشرع ان كان بمعنى الشارع فاللام فيه للعهد اي الادلة التي نصبها الشارع دليلا وان كان بمعنى المشروع فاللام فيه للجنس اي ادلة الاحكام المشروعة والاولى ان يكون الشرع اسما للدين فلا يحتاج الى التاويل وانما لم يقل اصول الفقه لان هذه الاصول كما انها اصول الفقه فكذلك هي اصول الكلام ايضا الكتاب والسنة واجماع الامة بدل من ثلثة او بيان له والمراد

تقسيم اصول الشرع

من الكتاب بعض الكتاب وهو مقدار خمس مائة اية لانه اصل الشرع والباقی قصص ونحوها وهكذا المراد من السنة بعضها وهو مقدار ثلثة الاف على ما قالوا والمراد بالاجماع الامة اجماع امة محمد صلى الله عليه وسلم لشرافتها وكرامتها سواء كان اجماع اهل المدينة او اجماع عترة الرسول او اجماع الصحابة او نحوهم والاصل الرابع القياس اى الاصل الرابع بعد الثلثة للاحكام الشرعية هو القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة وكان ينبغى ان يقيده بهذا القيد كما قيده فخر الاسلام وغيره ليخرج القياس الشبهى والعقلى ولكنه اكتفى بالشهرة فنظير القياس المستنبط من الكتاب قياس حرمة اللواطة على حرمة الوطى فى حالة الحيض بعلة الاذى المستفادة من قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ونظير القياس المستنبط من السنة قياس حرمة تفاضل الجص والنورة بعلة القدر والجنس على حرمة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ونظير القياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة ام المزنية على حرمة ام امته التى وطئها المستفادة من الاجماع بعلة الجزئية والبعضية وانما اورد بهذا النمط ولم يقل ان اصول الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ليكون تنبيها على ان الاصول الاول قطعية والقياس ظنى وهذا باعتبار الاغلب والاكثر والا فالعام المخصوص منه البعض وخبر الواحد ظنى والقياس بعلة منصوصة قطعى ولانه لما قال والاصل كان ردا على منكرى القياس قصدا او صريحا ولما قال الرابع كان دالا على ان مرتبته بعد الاصول الثلثة فما دام كان الحكم موجودا فى واحد من الثلثة لم يحتج الى القياس ثم لا باس ان يكون هذه الاصول فروعا لشئ اخر لانها كلها اصول بالنسبة الى الحكم فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله

تقسيم اصول الشرع

والاجماع فرع للدلاعی والقیاس فرع للثلثة ووجه الحصر فی هذه الاربعة ان المستدل لا یخلوا اما ان یتمسك بالوحی او غیره والوحی اما متلو وهو الکتاب وغیره وهو السنة وغیر الوحی ان کان قول الکل فالاجماع والا فالقیاس واما شرائع من قبلنا فملحقة بالکتاب والسنة وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابی فیما یعقل ملحق بالقیاس وفیما لا یعقل ملحق بالسنة والاستحسان ونحوه ملحق بالقیاس ثم فصل المص الاصول الاربعة فقدم الکتاب وقال اما الکتاب فالقران المنزل علی الرسول علیه السلام وهذا تعریف لکل الکتاب واللام فیه للعهد والمعهود هو الکتاب السابق ذکره الذی کان مضافا الیه للبعض والقران ان کان علما کما هو المشهور فهو تعریف لفظی وابتداء التعریف الحقیقی من قوله المنزل الی اخره وان کان بمعنی المقروّ او بمعنی المقرون فهو جنس له وما بعده فصل بلا تکلف فالمنزل احتراز عن الکتب الغیر السماویة وقوله علی الرسول احتراز عن باقی الکتب السماویة والمنزل یجوز ان یقرأ بالتخفیف ای المنزل دفعة واحدة لان القران نزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الی السماء الدنیا اولا ثم نزل نجما نجما وایة ایة بحسب المصالح والحوائج الیه علیه السلام اولانه کان ینزل علیه علیه السلام دفعة واحدة فی کل شهر رمضان جملة ویجوز ان یقرأ بالتشدید لان نزوله فی الواقع کان بدفعات مختلفة فی مدة النبوة المکتوب

تعریف الکتاب

في المصاحف صفة ثانية للقرآن ومعنى المكتوب المثبت لان المكتوب في الحقيقة
هو النقوش دون اللفظ والمعنى وانما هما مثبتان في المصاحف فاللفظ مثبت
حقيقة والمعنى مثبت تقديرا واللام في المصاحف للجنس ولا يضر تعميمه لغير القرآن
لان القيد الاخير يخرجه او للعهد والمعهود هو مصاحف القراء السبعة وهو متعارف
بين الناس لا يحتاج الى ان يعرف فيقال هو ما كتب فيه القرآن حتى يلزم الدور
ويحترز بهذا القيد عما نسخت تلاوته دون حكمه كقوله تع الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم وعن قراءة ابي ونحوه مما لم يكتب
في المصاحف السبعة المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة صفة ثالثة للقرآن اي
المنقول عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا متواليا بلا شبهة في نقله واحترز
بقوله متواترا عما نقل بطريق الاحاد كقراءة ابي في قضاء رمضان فعدة من
ايام اخر متتابعات وعما نقل بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود في حد السرقة
فاقطعوا ايمانهما وفي كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات وقوله بلا شبهة
تاكيد على مذهب الجمهور لان كل ما يكون متواترا يكون بلا شبهة وعند
الخصاف هو احتراز عن المشهور لان المشهور عنده قسم من المتواتر لكن مع
شبهة وهذا كله على تقدير ان يكون اللام في المصاحف للجنس واما اذا كان
للعهد فتخرج القراءة الغير المتواترة كلها بقوله في المصاحف ويكون قوله
المنقول عنه الى اخره بيانا للواقع وقيل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمية لان
فيها شبهة ولذا لم يكفر جاحدها ولم يجز الاكتفاء بها في الصلوة ولم تحرم
تلاوتها للجنب والحائض والنفساء والاصح انها من القرآن وانما لم يكفر جاحدها
لوجود الشبهة وانما لم يجز الاكتفاء بها في الصلوة لعدم كونها اية تامة
عند البعض وانما يجوز التلاوة للجنب والحائض بقصد التبرك لا بقصد التلاوة

مبحث الكتاب

وهو اسم للنظم والمعنى جميعاً تمهيد لتقسيمه بعد بيان تعريفه يعنى ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعاً لا انه اسم للنظم فقط كما ينبئ عنه تعريفه بالانزال والكتابة والنقل ولا انه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز ابى حنيفة رحمه الله للقرأة الفارسية فى الصلوة مع القدرة على النظم العربى وذلك لان الاوصاف المذكورة جارية فى المعنى تقديراً وجواز الصلوة بالفارسية انما هو لعذر حكمى وهو ان حالة الصلوة حالة المناجاة مع الله تعالى والنظم العربى معجز بليغ فلعله لا يقدر عليه اولانه ان اشتغل بالعربى ينتقل الذهن منه الى حسن البلاغة والبراعة ويلتذ بالاسجاع والفواصل و لم يخلص الحضور مع الله تعالى بل يكون هذا النظم حجاباً بينه وبين الله تعالى وكان ابو حنيفة رحمه الله تعالى مستغرقاً فى بحر التوحيد والمشاهدة لا يلتفت الا الى الذات فلا طعن عليه فى انه كيف يجوز القرأة بالفارسى مع القدرة على العربى المنزل واما فى ما سوى الصلوة فهو يراعى جانبهما جميعاً وانما اطلق النظم مكان اللفظ رعاية للادب لان النظم فى اللغة جمع اللؤلؤ فى السلك واللفظ هو الرمى وان كان النظم يطلق فى العرف على الشعر ايضاً وينبغى ان يعلم ان النظم اشارة الى الكلام اللفظى والمعنى الى الكلام النفسى ولكن المعنى الذى هو ترجمة النظم حادث كالنظم لانه عبارة عن قصة يوسف واخوته وعن فرعون وغرقه مثلاً وكل ذلك حادث ثم هو دال على امر الله تعالى ونهيه وحكمه وخبره وهو قديم بلا ريب عندنا فتنبه له وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامهما شروع فى تقسيماته اى انما تعرف احكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسيمات النظم والمعنى فالاقسام بمعنى التقسيمات لان ههنا تقسيمات متعددة وتحت كل تقسيم

مبحث الكتاب

فصل الاقسام

اقسامٌ لا اَنّ الکل اقسامٌ متباینة بنفسها بل تجتمع اقسام تقسیم مع اقسام
تقسیم اٰخر وانما قال اقسامهما ولم یقل اقسامه تنبیهًا علی ان منشأ التقسیم هو
النظم والمعنی جمیعًا فبعضهم علی ان التقسیمات الثلثة الاُوَل للنظم والرابع
للمعنی وبعضهم علی اَنّ الدلالة والاقتضاء للمعنی والبواقی للنظم والاصح انه
فی کل قسمٍ یراعی النظم مع دلالته علی المعنی وذٰلک اربعة ای المذکور فیما
قبل وهو التقسیمات اربعة تقسیمات وتحت کل تقسیم منها اقسام عدیدة
کما سیأتی وذٰلک لان البحث فیه اما ان یکون عن المعنی وهو التقسیم
الرابع او عن اللفظ فاما بحسب استعماله وهو التقسیم الثالث او بحسب دلالته
فان اعتبر فیها الظهور والخفاء فهو الثانی والا فهو الاول الاول فی وجوه
النظم صیغةً ولغةً یعنی ان التقسیم الاول فی طرق النظم من حیث الصیغة
واللغة والطرق هی الانواع والاصناف والصیغة هی الهیأة واللغة وان کان
یشمل المادة والهیأة کلیهما لکن ارید بها ههنا المادة للمقابلة فهما من
حیث المجموع کنایة عن الوضع فکانه قال الاول فی انواع النظم من حیث الوضع
ای من حیث انه وضع لمعنی واحد او اکثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره
وانما قدم الصیغة علی اللغة لان للعموم والخصوص زیادة تعلق بالصیغة
فی الاغلب وهی اربعة الخاص والعام والمشترک والمؤول لان اللفظ
اما ان یدل علی معنی واحد او اکثر فان کان الاول فاما ان یدل
علی الانفراد عن الافراد فهو الخاص او ان یدل مع الاشتراک بین الافراد
فهو العام وان کان الثانی فاما ان یترجح احد معانیه بالتاویل فهو
المؤول والا فهو المشترک فالمؤول فی الحقیقة انما هو من اقسام المشترک الذی
دل صیغةً ولغةً وان کان مفعول فعل التاویل الذی من شان المجتهد والثانی

تقسیم وجوه النظم

تقسيم وجوه البيان واستعمال النظم

في وجوه البيان بذلك النظم اي التقسيم الثاني في طرق ظهور المعنى وخفائه بذلك النظم المذكور في التقسيم الاول من الخاص والعام اي كيف يظهر المعنى من النظم مسوقاً او غير مسوق محتملاً للتاويل اولا وكيف يخفى المعنى من اللفظ خفاءً سهلاً او كاملاً وهي اربعة ايضاً الظاهر والنص والمفسر والمحكم لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا فان احتمله فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمله فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم فهذه الاقسام كلها بعضها اولى من بعض فيوجد الادنى في الاعلى والا تباين بينها لان التباين بحسب الاعتبار بخلاف الخاص مع العام والمشترك فانها متقابلة بنفسها فلهذا لم يذكر المقابل في التقسيم الاول وذكر في الثاني فقط فقال ولهذه الاربعة اربعة تقابلها اي لهذه الاقسام الاربعة للظهور اقسام اربعة اخر تقابلها في الخفاء فكما ان في الاول بعضها اولى من بعض في الظهور كذلك في المقابل بعضها اولى من بعض في الخفاء فيوجد الادنى في الاعلى وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لعارض غير الصيغة فهو الخفي او لنفس الصيغة فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان مرجواً من جانب المتكلم فهو المجمل والا فهو المتشابه وهذا التقسيم وكذا التقسيم الرابع يتعلق بالكلام كما ان التقسيم الاول والثالث يتعلق بالكلمة كما هو الظاهر والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم اي التقسيم الثالث في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقاً من انه استعمل في معناه الموضوع له او غيره او استعمل مع انكشاف معناه او استتاره وهي اربعة ايضاً الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في معناه الموضوع له فهو حقيقة او في غير الموضوع له فمجاز ثم كل منهما ان استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح والا فهو الكناية فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز ولذا قال فخر الاسلام والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان

فجعل الحقیقة والمجاز راجعاً الی الاستعمال والصریح والکنایة راجعاً الی الجریان

وجعل صاحب التوضیح کلاً من الصریح والکنایة قسماً من الحقیقة والمجاز والرابع فی معرفة

وجوه الوقوف علی المراد ای التقسیم الرابع فی معرفة طرق وقوف المجتہد علی مراد النظم

وہو وان کان فی الظاہر من صفات المجتہد لکنہ یؤل الی حال المعنی وبواسطتہ الی اللفظ

ولذا قیل ان ہذا التقسیم للمعنی دون اللفظ وہی اربعة ایضاً الاستدلال بعبارة النص

وباشارتہ وبدلالتہ وباقتضائہ لان المستدل ان استدل بالنظم فان کان مسوقاً فہو

عبارة النص والا فاشارة النص وان لم یستدل بالنظم بل بالمعنی فان کان مفہوماً

منہ بحسب اللغة فہو دلالة النص والا فان توقف علیہ صحة النظم شرعاً او عقلاً فہو

اقتضاء النص وان لم یتوقف علیہ فہو من الاستدلالات الفاسدة علی ما سیجیٔ ان

شاء اللہ تعالی وبعد معرفة ہذہ الاقسام قسم خامس یشمل الکل ای بعد معرفة ہذہ الاقسام

العشرین الحاصلة من التقسیمات الاربعة تقسیم خامس یشمل کلاً من العشرین وہو

اربعة ایضاً معرفة مواضعہا ومعانیہا وترتیبہا واحکامہا ای ہذا التقسیم اربعة اقسام

ایضاً معرفة مواضعہا ای ماخذ اشتقاق ہذہ الاقسام وہو ان لفظ الخاص مشتق

من الخصوص وہو الانفراد وان العام مشتق من العموم وہو الشمول وقس علیہ ومعانیہا

المفہومات الاصطلاحیة وہی ان الخاص فی الاصطلاح لفظ وضع لمعنی معلوم علی

الانفراد والعام ہو ما انتظم جمعاً من المسمیات وترتیبہا ای معرفة ان ایہا یقدم

عند التعارض مثلاً اذا تعارض النص والظاہر یقدم النص علی الظاہر واحکامہا ای ان

ایہا قطعی وایہا ظنی وایہا واجب التوقف فان الخاص قطعی والعام المخصوص ظنی و

المتشابہ واجب التوقف فاذا ضربت ہذہ الاقسام فی العشرین تصیر

الاقسام ثمانین والتقسیمات خمسة وہذا التقسیم الخامس لیس فی الواقع تقسیماً

للقرآن بل تقسیم لاسامی اقسام القرآن وموقوف علیہ لتحقیقہا ولہذا لم یذکرہ الجمہور

تقسیم وجوہ الوقوف علی المراد

وانما هو اختراع فخر الاسلام وتبعه المص رح ولكن فخر الاسلام ذكر هذا التقسيم في اول الكتاب ثم سلك في آخره على سننه فذكر كلا من المواضع والمعاني والترتيب والاحكام في كل من الاقسام والمص رح انما ذكر المعاني والاحكام فقط ولم يذكر المواضع اصلا وذكر الترتيب في بعض الاقسام فقط ثم فرغ المص رح عن بيان اجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الاقسام فقال اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ بمنزلة الجنس لكل الالفاظ والباقي كالفصل فقوله وضع لمعنى يخرج المهمل وقوله معلوم ان كان بمعنى معلوم المراد يخرج منه المشترك لانه غير معلوم المراد وان كان بمعنى معلوم البيان لم يخرج المشترك منه ويخرج من قوله على الانفراد لان معناه حينئذ ان يكون المعنى منفردا عن الافراد وعن معنى آخر فيخرج به عنه المشترك والعام جميعا وانما ذكر اللفظ ههنا دون النظم جريا على الاصل ولان الظاهر ان هذه الاقسام ليست مختصة بالكتاب بل تجري في جميع كلمات العرب وانما ذكر النظم في التقسيمات رعاية للادب لان النظم في الاصل جمع اللؤلؤ في السلك بخلاف اللفظ فانه في اللغة الرمي وأما ذكر كلمة كل فانه وان كان مستنكرا في التعريفات في اصطلاح المنطق ولكن القصد ههنا لبيان الاطراد والضبط وهو انما يحصل بلفظ كل وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين تقسيم للخاص بعد بيان تعريفه اي الخصوص الذي يفهم في ضمن الخاص اما ان يكون خصوص الجنس بان يكون جنسه خاصا بحسب المعنى وان يكن ما صدق عليه متعددا او خصوص النوع على هذه الوتيرة او خصوص العين اي الشخص المعين وهذا اخص الخاص والجنس عندهم عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون والنوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق كما هو راى المنطقيين فهم انما يبحثون عن الاغراض دون الحقائق

مبحث الخاص

مبحث الخاص

فرب نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء كما يظهر من الامثلة التي ذكرها بقوله كانسان ورجل وزيد فالانسان نظير خاص الجنس فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض فان تحته رجلا وامرأة والغرض من خلقة الرجل هو كونه نبيا واماما وشاهدا في الحدود والقصاص ومقيما للجمعة والاعياد ونحوه والغرض من المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك والرجل نظير خاص النوع فانه مقول على كثيرين متفقين بالاغراض فان افراد الرجال كلهم سواء في الغرض وزيد نظير خاص العين فانه شخص معين لا يحتمل الشركة الا بتعدد الاوضاع ولما فرغ المصنف عن تعريف الخاص وتقسيمه شرع في بيان حكمه فقال وحكمه ان يتناول المخصوص قطعا اي اثره المترتب عليه ان يتناول المخصوص الذي هو مدلوله قطعا بحيث يقطع احتمال الغير فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص لا يحتمل غيره احتمالا ناشيا عن دليل وعالم ايضا خاص لا يحتمل غيره كذلك فكل واحد من الكلمتين يتناول مدلوله قطعا فثبت من مجموع الكلام قطعية الحكم بالعلم على زيد بهذه الواسطة ولا يحتمل البيان لكونه بينا هذا حكم آخر مفرع للحكم الاول وكانهما متحدان ثم لكن الاول لبيان المذهب والثاني لنفي قول الخصم ولتمهيد التفريعات الآتية اي لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه بينا بنفسه فهو مقابل للمجمل حيث يحتاج الى بيان المجمل وتفسيره واما بيان التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لانه لا ينافي القطعية فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشي بلا دليل فيكون محكما كما يقال جاءني زيد زيد وبيان التغيير يحتمله كل كلام قطعيا كان او ظنيا كما يقال انت طالق ان دخلت الدار وهكذا بيان التبديل يحتمل الخاص ايضا فلا يجوز الحاق التعديل بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض شروع في تفريعات مختلف فيها بيننا وبين الشافعي رح على ما ذكر من حكم الخاص يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بينا بنفسه لا يجوز الحاق تعديل الاركان وهو الطمانينة في الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين بامر الركوع والسجود

وهو قوله تعـ واركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما الحقه به ابو يوسف والشافعى وبيانه ان الشافعى رح يقول تعديل الاركان فى الركوع والسجود فرض لحديث اعرابى خفف فى الصلوة فقال له عـ قم فصل فانك لم تصل هكذا اقاله ثلثا ونحن نقول ان قوله تعـ واركعوا واسجدوا خاص وضع لمعنى معلوم لان الركوع هو الانحناء عن القيام والسجود هو وضع الجبهة على الارض والخاص لا يحتمل البيان حتى يكون الحديث لحق بيانا للنص المطلق فلا يكون الا نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد فينبغى ان تراعى منزلة كل من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا لانه قطعى وما ثبت بالسنة يكون واجبا لانه ظنى وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية فى اية الوضوء هذا تفريع ثان عليه وعطف على قوله فلا يجوز يعنى اذا كان الخاص لا يحتمل البيان فبطل شرط الولاء كما شرطه مالك رح وشرط الترتيب والنية كما شرطهما الشافعى رح وشرط التسمية كما شرطه اصحاب الظواهر فى اية الوضوء وهو قوله تعـ فاغسلوا وجوهكم الاية وبيان ذلك ان مالكا يقول ان الولاء فرض فى الوضوء وهو ان يغسل اعضاءه فى الوضوء متتابعا متواليا بحيث لم يجف العضو الاول لمواظبة النبى عـ واصحاب الظواهر يقولون ان التسمية فرض فى الوضوء لقوله لا وضوء لمن لم يسم والشافعى رح يقول ان الترتيب والنية فى الوضوء فرض لقوله عـ لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور فى مواضعه

مبحث الخاص

فيغسل وجهه تؤيد به الحديث ولقوله ع انما الاعمال بالنيات والوضوء
ايضا عمل فلا يصح بدون النية ونحن نقول ان الله تع امرنا في الوضوء بالغسل
والمسح وهما خاصان وضعا لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة فاشتراط هذه
الاشياء كما شرطها المخالفون لا يكون بيانا للخاص لكونه بينا بنفسه فلا يكون
الا نسخا وهو لا يصح باخبار الاحاد غايته ان تراعى منزلة كل واحد من الكتاب
والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا وما ثبت بالسنة ينبغي ان يكون واجبا كما
في الصلوة لكن لا واجب في الوضوء بالاجماع لان الواجب كالفرض في حق
العمل وهو لا يليق الا بالعبادات المقصودة فنزلنا عن الوجوب الى السنية و
قلنا بسنية هذه الاشياء في الوضوء والطهارة في اية الطواف عطف على قوله
الولاء وتفريع ثالث عليه اى اذا كان الخاص بينا بنفسه لا يحتمل البيان فبطل
شرط الطهارة في اية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان
الشافعي رح يقول ان طواف البيت لا يجوز بدون الطهارة لقوله ع الطواف بالبيت صلوة
وقوله ع الا لا يطوفن بالبيت محدث ولا عريان ونحن نقول ان الطواف لفظ
خاص معناه معلوم وهو الدوران حول الكعبة فاشتراط الطهارة فيه لا يكون بيانا
له لكونه بينا بنفسه بل يكون نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد غايتها ان تكون واجبة
ينقص بتركها الطواف فيجبر بالدم في طواف الزيارة وبالصدقة في غيره واما زيادة
كونه سبعة اشواط وابتداؤه من الحجر الاسود فلعله ثبت بالخبر المشهور وهي جائز

حكم الخاص

حكم الخاص

بالاتفاق والتاويل بالاطهار فی اٰية التربص عطف علی قوله شرط الولاء وتفريع رابع عليه ای اذا كان الخاص بينا بنفسه لا يحتمل البيان فبطل تاويل القروء بالاطهار فی قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وبيانه ان قوله تع قروء مشترك بين معنی الطهر والحيض فاوّله الشافعی بالاطهار لقوله تع فطلقوهن لعدتهن علی ان اللام للوقت ای فطلقوهن لوقت عدتهن وهو الطهر لان الطلاق لم يشرع الا فی الطهر بالاجماع واوّله ابو حنيفة بالحيض بدلالة قوله تعالی ثلثة لان الخاص لا يحتمل الزيادة والنقصان والطلاق لم يشرع الا فی الطهر فاذا طلقها فی الطهر وكانت العدة ايضا هی الطهر فلا يخلو اما ان يحتسب ذلك الطهر من العدة او لا فان احتسب منها كما هو مذهب الشافعی يكون قرأين وبعض من الثالث لان بعضا منه قد مضی فان لم يحتسب منها ويوخذ ثلثة اخر سوی هذا القرء يكون ثلثا وبعضا وعلی كل تقدير يبطل موجب الخاص الذی هو ثلثة واما اذا كانت العدة هی الحيض والطلاق فی الطهر لم يلزم شیء من المحذورين بل تعتد ثلث حيض بعد مضی الطهر الذی وقع فيه الطلاق وقد قيل ان هذا الالزام علی الشافعی يمكن ان يستنبط من لفظ قروء بدون ملاحظة قوله ثلث لانه جمع واقله ثلث وهذا فاسد لان الجمع بجوزات يذكر ويراد به ما دون الثلث كما فی قوله تع الحج اشهر معلومات بخلاف اسماء العدد فانها نص فی مدلولاتها واما قوله تع فطلقوهن لعدتهن فمعناه لاجل عدتهن ای طلقوهن بحيث يمكن احصاء عدتهن وذلك بان يكون فی طهر لا وطی فيه لانه يعلم ح انها غير حامل فتعتد بثلث حيض بلا شبهة ولا تطلقوا فی طهر وطی فيه لانه لو يعلم ح انها حامل تعتد بوضع الحمل او غير حامل تعتد بالحيض وكذا لا تطلقوا فی الحيض لان هذا الحيض لو يعتبر عندنا ولا الطهر الذی يليه فينبغی ان يحتسب فيه ثلث حيض اخر فتطول العدة عليها بلا تقريب ثم لكل واحد منا ومن الشافعی فی هذا المقام قرائن تستنبط من نفس الاٰية بوجوه متعددة قد ذكرتها فی التفسيرات الاحمدية بالبسط والتفصيل فطالعها ان شئت ثم المصنف

قمر الاقمار شرح نور الانوار

حکم الخاص

ذکر ههنا من تفریعات الخاص علی مذهبه سبع تفریعات اربع منها ماتو الآن و
ثلث منها ماسیجئ وآورد بین هذه الاربعة والثلثة باعتراضین للشافعیؒ علینا مع
جوابهما علی سبیل الحمل المعترضة فقال ومحللیة الزوج الثانی بحدیث العُسیلة لابقوله
حتی تنکح زوجاً غیره وهو جواب سوال مقدر یرد علینا من جانب الشافعیؒ وتقریر السوال
لابد فیه من تمهید مقدمة وهی ان الزوج ان طلق امرأته ثلثاً ونکحت زوجاً اخر ثم
طلقها الزوج الثانی ونکحها الزوج الاول یملك الزوج الاول مرة اُخری ثلث تطلیقات
مستقلة بالاتفاق وان طلق امرأته مادون الثلث من واحدة او اثنتین ونکحت
زوجاً اخر ثم طلقها الزوج الثانی ونکحها الزوج الاول فعند محمدؒ والشافعیؒ یملك الزوج
الاول حینئذٍ مابقی من الاثنین او واحد یعنی ان طلقها سابقاً واحداً فیملك الآن ان
یطلقها اثنین وتصیر مغلظة وان طلقها سابقاً اثنین یملك الآن ان یطلقها واحداً
لاغیر وعند ابی حنیفة وابی یوسف رحمهما الله یملك الزوج الاول ان یطلقها ثلثاً
ویکون مامضی من الطلقة والطلقتین هدراً لان الزوج الثانی یکون محللاً ایاها
للزوج الاول بحل جدید ویهدم مامضی من الطلقة والطلقتین والطلقات
فاعترض علیه الشافعیؒ بان المتمسك فی هذا الباب هو قوله تعالی فان طلقها فلا
تحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیره وکلمة حتی لفظ خاص وضع لمعنی الغایة والنهایة
فیفهم ان نکاح الزوج الثانی غایة للحرمة الغلیظة الثابتة بالطلقات الثلث ولا تاثیر
للغایة فیما بعدها فلم یفهم ان بعد النکاح یحدث حل جدید للزوج الاول ففی
هذا ابطال موجب الخاص الذی هو حتی فلما لم یکن الزوج الثانی محللاً فی ما وجد فیه
المغیا وهو الطلقات الثلث ففیما لم یوجد المغیا وهو مادون الثلث اولی ان لایکون
محللاً فلا یکون الزوج الثانی محللاً ایاها للزوج الاول بحل جدید فیقول المصـ فی جوابه من جانب
ابی حنیفةؒ ان کون الزوج الثانی محللاً ایاها للزوج الاول انما ثبت بحدیث العُسیلة

لا بقوله حتى تنكح كما زعمتم وبيانه ان امرأة رفاعة جاءت الى الرسول عليه السلام
فقالت ان رفاعة طلقني ثلثا فنكحت بعبد الرحمن بن الزبير فما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا
تعني وجدته عنينا فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى
تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك فهذا الحديث مسوق لبيان انه يشترط
وطي الزوج الثاني ايضا ولا يكفي مجرد النكاح كما يفهم من ظاهر الاية وهذا الخبر مشهور قبله
الشافعي ايضا لاجل اشتراط الوطي والزيادة بمثله على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث
كما انه يدل على اشتراط الوطي بعبارة النص فكذا يدل على محللية الزوج الثاني باشارة
النص وذلك لانه عليه السلام قال لها اتريدين ان تعودي الى رفاعة ولم يقل
اتريدين ان تنتهي حرمتك والعود هو الرجوع الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى
كان الحل ثابتا لها فاذا اعادت الحالة الاولى عاد الحل وتجدد باستقلاله واذا ثبت بهذا النص
الحل في ما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلث مطلقا ففيما كان الحل ناقصا وهو دون
الثلث اولى ان يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بالطريق الاكمل ثم قال لما ثم وبطلان

حكم الخاص

العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا وهذا ايضا جواب سوال مقدر
يرد علينا من جانب الشافعي وتقرير السوال ههنا ايضا لابد فيه من تمهيد مقدمة
وهي ان السارق اذا سرق شيئا من احد وقطع يده فيها فان كان المسروق موجودا
في يد السارق يرد الى المالك بالاتفاق وان كان هالكا فعند الشافعي يجب
الضمان عليه سواء هلك بنفسه او استهلكه وعند ابي حنيفة لا يجب الضمان
قط الا عند الاستهلاك في رواية وذلك لانه حين اراد السارق السرقة
يبطل قبيل السرقة عصمة المال المسروق من يد المالك حتى يصير في حقه
من جملة ما لا يتقوم وتتحول عصمته الى الله تعالى وهو مستغن عن ضمان المال و
انما يجب الرد اذا كان موجودا لانه لم يبطل ملكه وان زالت عصمته فلرعاية الصورة

قلنا بوجوب رد المال ولرعاية المعنى قلنا بعدم ضمانه واعترض عليه الشافعي رح بان المنصوص عليه في هذا الباب هو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا والقطع لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة عن الرسغ ولا دلالة له على تحول العصمة عن المالك الى الله تع فالقول ببطلان العصمة زيادة على خاص الكتاب فاجاب المص رح عن جانب ابي حنيفة رحمه الله تع بان بطلان العصمة عن المال المسروق وانتقالها من المالك الى الله تعالى انما ثبتت بقوله تع جزاء بما كسبا لا بقوله فاقطعوا وذلك لان الجزاء اذا وقع مطلقا في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى وانما يكون حقا لله تع اذا وقعت الجناية في عصمته وحفظه واذا كان كذلك فقد شرع جزاؤه جزاء كاملا وهو القطع ولا يحتاج الى ضمان المال غاية انه اذا كان المال موجودا في يده يرد اليه لاجل الصورة ولان جزى يجيء بمعنى كفى فيدل على ان القطع هو كاف لهذه الجناية ولا يحتاج الى جزاء آخر حتى يجب الضمان هذا ابين مما ذكرته في التفسير الاحمدي وكفاك هذا ثم ذكر المص رح بعد هذا البيان التفريعات الثلثة الباقية على الحكم فقال

حكم الخاص

ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع اي ولاجل ان مدلول الخاص قطعي واجب الاتباع صح عندنا ايقاع الطلاق على المرأة بعد ما خالعها خلافا للشافعي رحمه الله تع وبيانه ان الشافعي رح يقول ان الخلع فسخ للنكاح فلا يبقى النكاح بعده وليس بطلاق فلا يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق يصح ايقاع الطلاق الآخر بعده عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد وذلك لان الله تعالى قال اولا الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي الطلاق الرجعي اثنان او الطلاق الشرعي مرة بعد مرة بالتفريق دون الجمع فبعد ذلك يجب على الزوج اما امساك بمعروف اي مراجعة بحسن المعاشرة او تسريح باحسان اي تخليص على الكمال والتمام ثم ذكر بعد ذلك مسألة الخلع فقال فان خفتم

حكم الخاص

ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اى فان ظننتم يا ايها الحكام ان لا يقيما اى الزوجان حدود الله بحسن المعاشرة والمروة فلا جناح عليهما فيما افتدت المرأة به وخلصتها من الزوج وطلقها الزوج فعلم ان فعل المرأة فى الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو ما كان مذكورا سابقا اعنى الطلاق لا الفسخ لان الفسخ يقوم بالطرفين لا بالزوج وحده ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اى فان طلق الزوج المرأة ثالثا فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث حتى تنكح زوجا غيره ويطأها ويطلقها فالشافعى يقول انه متصل بقوله الطلاق مرتان حتى تكون هذه الطلقة ثالثة وذكر الخلع فيما بينهما جملة معترضة لانه فسخ لا يصلح الطلاق بعده ونحن نقول ان الفاء خاص وضع لمعنى مخصوص هو التعقيب وقد عقب هذا الطلاق بالافتداء فينبغى ان يقع بعد الخلع وهو ايضا طلاق وغايته انه يلزم ان تكون الطلقات اربعة اثنتان فى قوله تعالى الطلاق مرتان والثالثة الخلع والرابعة هى هذه ولكنه لا باس به فان الخلع ليس طلاقا مستقلا على حدة بل مندرج فى الطلقتين فكانه قيل الطلاق مرتان سواء كانتا رجعيتين فحينئذ يجب امساك بمعروف او تسريح باحسان او كانتا فى ضمن الخلع فحينئذ تكون بائنة فان طلقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره الاية وعلى هذا التقرير اندفع ما قيل انه يلزم ان يكون الطلاق الذى بعد الخلع فقط حكمه عدم الحل لا الذى ليس كذلك وانه يلزم ان لا يكون الخلع الا بعد المرتين عملا بقوله تعالى فان خفتم ولكن يرد ان هذا كله انما يصح اذا كان التسريح بالاحسان اشارة الى ترك المراجعة كما حررت واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى عن النبى عليه السلام انه قال هو الطلاق الثالث فحينئذ يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لذلك ولا تعلق له بمسألة الخلع اصلا فيكون المعنى ان بعد المرتين اما امساك بمعروف بالمراجعة او تسريح باحسان بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح بالاحسان فطلقها ثالثا فلا تحل له من بعد الاية هذا خلاصة ما قالوا

حكم الخاص

والبسط فى التفسير الاحمدى ووجب مهر المثل بنفس العقد فى المفوضة عطف على قوله صلح ايقاع الطلاق وتفريع على حكم الخاص اى ولاجل ان العمل بالخاص واجب ولا يحتمل البيان وجب مهر المثل بنفس العقد من غير تاخير الى الوطى فى المفوضة وهو ان كان بكسر الواو فالمعنى التى فوضت نفسها بلا مهر وان كان بفتح الواو فالمعنى التى فوضها وليها بلا مهر وهو الاصح لان الاولى لا تصلح محلا للخلاف اذ لا يصح نكاحها عند الشافعى رح وتحقيقه ان المرأة التى فوضها وليها بلا مهر او على ان لا مهر لها لا يجب المهر لها عند الشافعى رح الا بالوطى فلو مات احدهما قبل الوطى لا يجب المهر لها عند الشافعى رح وعندنا يجب كمال مهر المثل عند العقد فى الذمة ويجب اداؤه عند الوطى والموت عملا بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فقوله ان تبتغوا بدل من وراء ذلكم او مفعول له بتقدير اللام اى احل لكم ما وراء المحرمات لان تبتغوا باموالكم فالباء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الالصاق وقيل الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب وعلى كل تقدير يوجب ان يكون ابتغاء البضع ملصقا بالمهر ذكرا فان لم يذكر فى اللفظ فلا اقل من ان يكون ملصقا فى الوجوب على الذمة ولكن بشرط ان يكون الابتغاء صحيحا حتى لو كان بالنكاح الفاسد يجب التراخى الى الوطى بالاجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء لا بطريق النكاح بل بطريق الاجارة او المتعة او بطريق الزنا لا يحل ذلك الفعل ولا يجب المال اصلا واليه يشير قوله تعالى مُحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسَافِحِيْنَ وفى هذا المقام اعتراضات دقيقة بينتها فى حاشية التفسير الاحمدى وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عطف على ما سبق وتفريع على حكم الخاص اى ولاجل ان العمل بالخاص واجب ولا يحتمل البيان كان المهر مقدرا من جانب الشارع غير مضاف تقديره الى العباد وبيانه ان تقدير المهر عند الشافعى رح مفوض الى راى العباد واختيارهم فكل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا عنده وعندنا ان كان لا يقدر

في جانب الاكثر لكن يقدر في جانب الاقل وهو ان لا يكون اقل من عشرة دراهم عملاً بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم اى قد علمنا ما قدرنا عليهم في حق ازواجهم وهو المهر فالفرض لفظ خاص وضع لمعنى التقدير وكذلك ضمير المتكلم خاص على ما قالوا وكذا الاسناد خاص عند صاحب التوضيح فعلم ان المهر مقدر في علم الله تعالى وقد بينه النبي عليه السلام بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم وكذا تقيس على قطع اليد لانه ايضاً عوض عشرة دراهم فالتقدير خاص وان كان المقدر مجملاً ومحتاجاً الى البيان وهذا في اصطلاح الفقهاء واما في اللغة فهو حقيقة في الايجاب والقطع ولهذا قال الشافعي رح ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على ازواجهم لان المهر لا يقدر في حق ما ملكت ايمانهم فيكون المراد بالنفقة والكسوة وهو واجب في حق الازواج وما ملكت ايمانهم جميعاً قلنا تعديته بعلى انما هو لتضمنه معنى الايجاب وعطف ما ملكت ايمانهم بتقدير فرضنا ثان اى وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان يكون هذا بمعنى اوجبنا والاول بمعنى قدرنا هكذا قالوا ثم ذكر المصنف دلائل كل من المسائل الثلث فقال عملاً بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له وان تبتغوا باموالكم وقد علمنا ما فرضنا عليهم فقوله عملاً تعليل لقوله صح الاعلى طريق اللف والنشر المرتب فقوله فان طلقها فلا تحل له ناظر الى المسألة الاولى وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم ناظر الى المسألة الثانية وقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم ناظر الى المسألة الثالثة وقد بينت كل ذلك بالتفصيل تحت كل مسألة فتامل ثم لما فرغ المصنف رح عن تعريف الخاص وحكمه وتفريعاته اراد ان يبين بعض انواعه المستعملة في الشريعة كثيراً وهو الامر والنهي فقال ومنه الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل اى من الخاص الامر يعني مسمى الامر لا لفظه لانه يصدق عليه انه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو الطلب على الوجوب

حكم الخاص

مبحث الامر

والقول مصدر يراد به المقول لان الامر من اقسام الالفاظ وهو جنس يشمل كل لفظ وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج به الالتماس والدعاء وبقى فيه النهى داخلا فخرج بقوله افعل والمراد بقوله افعل كل ما كان مشتقا من المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضرا او غائبا او متكلما معروفا او مجهولا ولكن بشرط ان يكون المقصود منه ايجاب الفعل ويعد القائل نفسه عاليا سواء كان عاليا فى الواقع اولا ولهذا نسب الى سوء الادب ان لم يكن عاليا وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان اريد به اصطلاح العربية فلا حاجة الى قوله على سبيل الاستعلاء لان الالتماس والدعاء ايضا امر عندهم وان اريد به اصطلاح الاصول فيصدق على ما اريد به التهديد والتعجيز لانه ايضا على سبيل الاستعلاء وذلك لانا نتكلم على اصطلاح الاصول وليس المقصود مجرد الاستعلاء بل الزام الفعل وذا لا يصدق الا على الوجوب بخلاف التهديد والتعجيز ونحوهما ويختص مراده بصيغة لازمة بيان لكون الامر خاصا يعنى يختص مراد الامر وهو الوجوب بصيغة لازمة للمراد والغرض منه بيان الاختصاص من الجانبين اى لا يكون الامر الا للوجوب ولا يثبت الوجوب الا من الامر دون الفعل فيكون نفيا للاشتراك والترادف جميعا وذلك بان يقال ان دخول الباء ههنا على المختص على طريقة قولهم خصصت فلانا بالذكر فتكون الصيغة مختصة بالوجوب دون الاباحة والندب وهذا نفى الاشتراك ويكون معنى قوله لازمة ان الصيغة لازمة للمراد لا تنفك عنه ولا يكون المراد مفهوما من غير الصيغة وهو الفعل وهذا نفى الترادف او يقال ان الباء داخلة على المختص به كما هو اصلها اى لا يفهم هذا المراد بغير الصيغة وهو الفعل فيكون هو نفيا للترادف ثم قوله لازمة ان حمل على اللازم الاعم فيكون هو ايضا نفيا للترادف لان الملزوم لا يوجد بدون اللازم فلا يفهم نفى الاشتراك قط فينبغى ان يحمل اللازم على اللازم المساوى اى لا يوجد المراد بدون الصيغة ولا الصيغة بدون المراد فقد فهم حينئذ نفى الترادف والاشتراك جميعا كناية ثم صرح بعد ذلك بنفى الترادف قصدا فقال حتى لا يكون الفعل موجبا اى اذا كان المراد

مبحث الامر

مخصوصا بالصيغة لا يكون فعل النبي عليه السلام موجبا على الامة من غير مواظبته
عليه السلام خلافا لبعض اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون ان فعل النبي عليه السلام ايضا
موجب اما لانه امر وكل امر للوجوب واما لانه مشترك للامر القولي في حكم الوجوب وهذا
الخلاف بيننا وبينهم في كل ما لم يكن سهوا منه عليه السلام والطبعا ولا مخصوصا به والا
فعدم كونه موجبا بالاتفاق للمنع عن الوصال وخلع النعال متعلق بقوله حتى لا يكون الفعل
موجبا ولنا انه لما منع عليه السلام اصحابه عن صوم الوصال وخلع النعال روي انه عليه
السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم فقال ايكم مثلي يطعمني ربي
ويسقيني يعني انتم لا تستطيعون الصيام متوالية الليل والنهار ولي قوة روحانية من عند
الله تع اطعم عنده واسقى من شراب المحبة كما قال قائل شعر وذكرك للمشتاق خير شراب
وكل شراب دونه كسراب ولهذا اترى الامة المجاهدين يفطرون بشرب قطرة في اربعينات
ليخرج عن حد الكراهة وهذا في صوم الفرض والنفل سواء وروي انه عليه السلام كان يصلي
باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم
قالوا رأيناك القيت نعليك قال ان جبرئيل عليه السلام اخبرني ان فيهما قذرا
اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما هذه
تمسكات ابي حنيفة رح اما الشافعي رح فقال تارة على سبيل التنزل ان الفعل للوجوب كالامر
لانه عليه السلام شغل عن اربع صلوة يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما
رأيتموني اصلي فجعل متابعة افعاله لازمة لامته فاجاب عنه المصنف رح بقوله
والوجوب استفيد بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي لا بالفعل اذ لو كان
الفعل موجبا لاتبعوه بمجرد رؤية الفعل ولم يحتاج الى هذا القول اصلا وقد
قال تارة على سبيل الترقي ان الفعل قسم من الامر لان الامر نوعان قول وفعل
لانا اطلق الله تعالى لفظ الامر على الفعل في قوله وما امر فرعون برشيد اي فعله لان القول

لا يوصف بالرشيد وانما يوصف بالسديد فاجاب المص عنه بقوله وسمى الفعل به لانه سببه
اى سُمّى الفعل بلفظ الامر لان الامر سبب للفعل فيكون من باب المجاز وانما الكلام فى الحقيقة
ولما فرغ عن نفى الترادف قصداً شرع فى نفى الاشتراك قصداً فقال وموجبه الوجوب لا الندب
ولا الاباحة والتوقف يعنى ان موجب الامر الوجوب فقط عند العامة لا الندب كما ذهب اليه بعض و
لا الاباحة كما ذهب اليه البعض ولا التوقف كما ذهب اليه البعض ولا الاشتراك لفظاً او معنىً
بين الثلثة او الاثنين كما ذهب اليه اٰخرون ولم يذكره المص لانه يفهم مما ذكره التزاماً
فاهل الندب يقولون الامر للطلب فلا بد ان يكون جانب الفعل فيه راجحاً حتى يطلب و
ادناه الندب وهذا كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيراً واهل الاباحة يقولون ان معنى
الطلب ان يكون ماذوناً فيه ولا يكون حراماً وادناه هو الاباحة وهذا كقوله تعالى
فاصطادوا والمتوقفون يقولون ان الامر يستعمل لستة عشر معنى كالوجوب والاباحة
والندب والتهديد والتعجيز والارشاد والتسخير وغير ذلك فما لم تقم قرينة على
احدها لم يعمل به فيجب التوقف حتى يتعين المراد وعندنا الوجوب حقيقة الامر
فيحمل عليه مطلقه ما لم تقم قرينة خلافه واذا قامت قرينة يحمل عليه على حسب المقام
سواء كان بعد الحظر او قبله متعلق بقوله وموجبه الوجوب ورد على من قال ان الامر
بعد الحظر للاباحة وقبله للوجوب على حسب ما يقتضيه العقل والعادة كقوله تعالى واذا
حللتم فاصطادوا ونحن نقول ان الوجوب بعد الحظر ايضاً مستعمل فى القران كقوله تع
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم والاباحة فى قوله تعالى
واذا حللتم فاصطادوا لم يفهم من الامر بل من قوله تع احل لكم الطيبات ومن
ان الامر بالاصطياد انما وقع منة ونفعاً للعباد واذا كان فرضاً فيكون حرجاً عليهم
فينبغى ان يكون الامر عند الاطلاق للوجوب وانما يحمل على غيره بالقرائن والمجاز
ثم شرع فى بيان دلائل الوجوب فقال لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر نصاً النص

مبحث الامر

٢٤ قوله من قوله تعالى الخ هذه قرينة لفظية
٢٥ قوله ومن ان الخ هذه قرينة

اى انما قلنا ان موجبه الوجوب لانتفاء الاختيار عن المامورين المكلفين بالامر بالنص وهو قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم لان معناه اذا حكم الله ورسوله بامر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنة ان يكون لهم الاختيار من امرهما اى ان شاؤا قبلوا الامر وان شاؤا لم يقبلوا بل يجب عليهم الائتمار بامرهما ولا يكون ذلك الا فى الواجب وفى قيل النص هو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك خطابا لابليس اللعين اى ما بقى لك الاختيار بعد ان امرتك فلم تركت السجود واستحقاق الوعيد لتارك عطف على قوله انتفاء الخيرة اى انما قلنا ان موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الامر بالنص وهو قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم اى فليحذر الذين يخالفون عن امر الرسول عليه السلام ويتركونه ان تصيبهم فتنة فى الدنيا او عذاب اليم فى الآخرة وهذا الوعيد لا يكون الا بترك الواجب ولكن يرد عليه انه موقوف على ان يكون هذا الامر ايضا للوجوب وهو ممنوع وايضا لم لا يجوز ان تكون المخالفة على وجه الانكار دون الترك والجواب ان سياق الكلام دال على ان هذا الامر للوجوب بدون احتياج الى برهان ومصادرة على المطلوب وان المخالفة فى استعمالهم انما تطلق على ترك العمل به فتامل ودلالة الاجماع والمعقول عطف على ما قبله وفى بعض النسخ وكذا دلالة الاجماع والمعقول يدل لان عليه فهو جملة مستقلة معطوفة على مضمون سابقها وحاصله ان دلالة الاجماع تدل على ان الامر للوجوب لانهم اجمعوا على ان كل من اراد ان يطلب فعلا من احد لا يطلب الا بلفظ الامر والكمال فى الطلب هو الوجوب والاصل نفى الاشتراك فتعين ان موجبه الوجوب وانما قال دلالة الاجماع لان نفس الاجماع لم ينعقد على ان موجبه الوجوب لانه مختلف فيه بل انما الاجماع على شئ يدل عليه وكذا الدليل المعقول يدل على ان الامر للوجوب وهو ان تصاريف الافعال كلها كالماضى والمستقبل والحال دال على معنى مخصوص فينبغى ان يكون

مبحث الامر

مبحث الامر

الامر كذلك والا على معنى الوجوب وليس هذا الاثبات اللغة بالقياس بل الاثبات كون الاصل عدم الاشتراك وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب فلو لم يكن الامر للوجوب لما استحق ذلك وقد نقل في بيان النصوص والمعقول وجوه اُخر تركتها للاطناب ثم شرع المصنف في بيان انه اذا لم يرد بالامر الوجوب فما ذا حكمه، واذا اريدت به الاباحة او الندب اى اذا اريدت بالامر الاباحة او الندب وعدل عن الوجوب فقد اختلف فيه فقيل انه حقيقة لانه بعضه اى ان الامر حقيقة في الاباحة والندب ايضاً لان كل واحد منهما بعض الوجوب وبعض الشئ يكون حقيقة قاصرة لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة هي جواز الفعل والندب هو جواز الفعل مع رجحانه فيكون كل منهما مستعملاً في بعض معنى الوجوب وهو معنى الحقيقة القاصرة التي اريدت بلفظ الحقيقة وهو مختار فخر الاسلام وقيل لا لانه جاوز اصله اى قيل انه ليس بحقيقة بل مجاز لانه قد جاوز اصله وهو الوجوب لان الوجوب هو جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة جواز الفعل مع جواز الترك و الندب هو رجحان الفعل مع جواز الترك فالحاصل ان من نظر الى الجنس الذي هو جواز الفعل فقط ظن انه مستعمل في بعض معناه فيكون حقيقة قاصرة ومن نظر الى الجنس والفصل جميعاً ظن ان كلا منهما معانٍ متباينة وانواع على حدة فلا يكون الا مجازاً واما تحقيق ان هذا الاختلاف في لفظ الامر او في صيغ الامر فمذكور في التلويح بما لا مزيد عليه ثم لما فرغ المصنف عن بيان الموجب وحكمه اراد ان يبين انه هل يحتمل التكرار او لا فقال ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله اى لا يقتضي الامر باعتبار الوجوب التكرار كما ذهب اليه قوم ولا يحتمله كما ذهب اليه الشافعي رح يعني اذا قيل مثلاً صلوا كان معناه افعلوا الصلوة مرة ولا يدل على التكرار عندنا اصلاً وذهب قوم الى ان موجبه التكرار

لانه لما نزل الامر بالحج قال اقرع بن حابس العامنا هذا يا رسول الله ام للابد

ففهم التكرار مع انه كان من اهل اللسان ثم لما علم ان فيه حرجا عظيما اشكل عليه فسأل

وذهب الشافعى رحمه الله الى ان محتمله التكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك

ضربا وهو نكرة والنكرة فى الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم فيحمل عليه بقرينة تقترن

بها والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت بلا نية والمحتمل يثبت بالنية

ودليلنا سياتى سواء كان معلقا بشرط او مخصوصا بوصف ولم يكن رد على

بعض اصحاب الشافعى رحمه الله فانهم ذهبوا الى انه اذا كان الامر معلقا بشرط

كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بوصف كقوله تعالى السارق والسارقة

فاقطعوا ايديهما يتكرر بتكرر الشرط والوصف فان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة

والقطع يتكرر بتكرر السرقة وعندنا المعلق بالشرط وغيره وكذا المخصوص بالوصف

وغيره سواء فى انه لا يدل على التكرار ولا يحتمله لكنه يقع على اقل جنسه ويحتمل كله

استدراك من قوله ولا يحتمله كان قائلا يقول لما لم يحتمل الامر التكرار عندكم

فكيف يصح عندكم نية الثلث فى قوله طلقى نفسك فيقول ان الامر يقع على اقل

جنسه وهو الفرد الحقيقى ويحتمل كل الجنس وهو الفرد الحكمى اى الطلقات الثلث

لا من حيث انه عدد بل من حيث انه فرد ولا من حيث انه مدلوله بل من حيث

انه منوى واليه اشار بقوله حتى اذا قال لها طلقى نفسك انه يقع على الواحد الا

ان ينوى الثلث لان الواحد فرد حقيقى متيقن والثلث فرد حكمى محتمل ولا

تعمل نية الثنتين الا ان تكون المرأة امة اى لا تصح نية الثنتين فى قوله طلقى نفسك

لانه عدد محض ليس بفرد حقيقى ولا حكمى وليس مدلولا للفظ ولا محتملا له الا

اذا كانت تلك المرأة امة لان الثنتين فى حقها كالثلثة فى حق الحرة فهو واحد

حكمى كالثلث فى حقها واما اذا قال طلقى نفسك ثنتين فح انما تقع ثنتان

بحث الامر

قسم الاوامر

لاجل انه بيان تغيير لما قبله لا بيان تفسير له لان طلقی لا يحتمل ثنتين حتى يكون بيانا له ثم اورد المصنف دليلا على ما هو المختار عنده فقال لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد اي انما لا يقتضى الامر التكرار لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر فقولك اضرب مختصر من اطلب منك الضرب و قوله صلوا مختصر من اطلب منك الصلوة وقوله طلقی مختصر من افعلی فعل الطلاق والمصدر المختصر منه فرد لا يحتمل العدد وكيف يحتمله ومعنى التوحد مرعی فی الفاظ الوحدان فالفعل المختصر منه اولى ان لا يحتمل العدد وبهذا القدر تم الدليل على الاصل الكلی ثم قوله وذلك بالفردية والجنسية والمثنى بمعزل عنهما بيان للمثال المختص اعنی قوله طلقی نفسك لان الطلاق هو الذي يتصف بالجنسية والفرد الحكمی ومعزلية المثنى واما سواه فلا يعلم فيه الفرد الحكمی الا فی آخر العمر وما تكرر من العبادات فباسبابها لا بالاوامر جواب سوال يرد علينا و هو ان الامر اذا لم يقتض التكرار ولم يحتمله فبای وجه تتكرر العبادات مثل الصلوة والصيام وغير ذلك فيقول ان ما تكرر من العبادات ليس بالاوامر بل بالاسباب لان تكرار السبب يدل على تكرار المسبب فاينما وجد الوقت وجب الصلوة ومتى ياتی رمضان يجب الصيام ومهما قدر على ملك المال وجبت الزكوة ولهذا لم يجب الحج فی العمر الا مرة لان البيت واحد لا تكرار فيه لا يقال ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر انما هو سبب لوجوب الاداء فكيف يكون السبب مغنيا عن الامر لانا نقول ان عند وجود كل سبب يتكرر الامر تقديرا من جانب الله تعالى فكان تكرر العبادات بتكرر الاوامر المتجددة حكما وعند الشافعی رح لما احتمل التكرار تملك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بيان لخلاف الشافعی رح فی اصل كلی على وجه يتضمن الخلاف فی المسألة المذكورة يعنی ان عنده

مبحث الامر

مبحث اسم الفاعل

لما احتمل كل امر التكرار سواء كان امر الشارع او غيره تملك المرأة فى قوله طلقى نفسك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج ذلك وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق نفسها واحدة ثم اورد المصنف بتقريب بيان الامر بيان اسم الفاعل لاشتراكهما فى عدم احتمال التكرار فقال وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد فقوله يدل بيان لوجه التشبيه ولا يحتمل عطف عليه وفى بعض النسخ لا يحتمل بدون الواو فيكون هو بيان وجه التشبيه وقوله يدل فى محل الحال اى كذا اسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه يدل على المصدر لغة فهو احتراز عن اسم الفاعل الذى يدل عليه اقتضاء مثل قوله انت طالق فانه خارج عما نحن فيه وسياتى بيانه حتى لا يراد بآية السرقة الا سرقة واحدة وبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة تفريع على عدم احتمال اسم الفاعل التكرار والزام على الشافعى رح فيما ذهب اليه بيانه ان الشافعى رح يقول ان السارق تقطع يده اليمنى اولا ثم رجله اليسرى ثانيا ثم يده اليسرى ثالثا ثم رجله اليمنى رابعا لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه وعندنا لا تقطع اليد اليسرى فى الثالثة بل خلد فى السجن حتى يتوب لان السارق اسم فاعل يدل على المصدر لغة والمصدر لا يراد به الا الواحد او الكل وكل السرقات لا يعلم الا فى آخر العمر فصار الواحد مرادا بيقين وبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة وايضا فاقطعوا دال على القطع وهو ايضا لا يحتمل العدد فلا تثبت اليد اليسرى من الآية لا يقال فينبغى ان لا تقطع الرجل اليسرى فى الكرة الثانية ايضا لانا نقول ان الرجل غير متعرضة بها فى الآية فلا بأس ان يثبت بنص آخر واليد لما كانت متعرضة بها فى الآية وتعين اليمنى مرادا منها لا يجوز ان تثبت اليسرى بخبر الواحد الذى لا تجوز الزيادة به على الكتاب لانه لم يبق المحل المعين الذى تعين بالاجماع بخلاف الجلد فانه كلما يزنى غير المحصن يجلد لان البدن صالح للجلد دائما ولما فرغ المصنف رح

عن بيان التكرار وعدمه شرع فى تقسيم الوجوب فقال وحكم الامر نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب بالامر يعنى ما ثبت بالامر وهو الوجوب نوعان وجوب اداء ووجوب قضاء فالاداء هو تسليم عين ما وجب بالامر يعنى اخراجه من العدم الى الوجود فى الوقت المعين له فهذا هو معنى التسليم والا فالافعال اعراض لا يتصور تسليمها وقد ذكر فى اصول فخر الاسلام وغيره تسليم نفس الواجب بالامر فاعترض عليه بان نفس الوجوب لا يكون بالامر بل بالوقت اجيب بان قوله بالامر متعلق بالتسليم لا بالواجب ولهذا بدل المصنف قوله نفس الواجب بقوله عين الواجب ليعلم ان نفس الواجب وعينه كناية عن اتيانه فى الوقت فلا حاجة الى زيادة قوله فى وقته كما زاد البعض وكذا الى قوله المستحق لان قوله بالامر يدل على ان الامر هو المستحق وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به عطف على قوله اداء بمعنى وجوب قضاء وهو تسليم مثل الواجب بامر لا عينه اى تسليم ذلك الواجب الذى وجب اولا فى غير ذلك الوقت وكان ينبغى ان يقيده بقوله من عنده ليخرج اداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر امسه لانه ليس من عنده بل كلاهما لله تعالى والقضاء انما هو صرف النفل الذى كان حقا له الى القضاء الذى كان عليه وانما لم يقيده به لشهرة امره وكونه مدلولا عليه بالالتزام واما النفل فانما يقضى اذا لزم بالشروع وح لم يبق نفلا بل صار واجبا ولكنه يؤدى مع انه ليس بواجب فينبغى ان يراد بقوله عين الواجب الثابت ليعم النفل هكذا قيل وفيه وجوه اخر ويستعمل احدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس اى يستعمل كل من الاداء والقضاء مكان الآخر بطريق المجاز حتى يجوز الاداء بنية القضاء بان يقول نويت ان اقضى ظهر اليوم ويجوز القضاء بنية الاداء بان يقول نويت ان اؤدى ظهر الامس واستعمال القضاء فى الاداء كثير كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض اى اذا اديت صلوة الجمعة لان الجمعة لا تقضى ولذا ذهب فخر الاسلام الى ان القضاء عام يستعمل فى الاداء والقضاء جميعا لانه عبارة عن فراغ الذمة

بحث الامر

وهو يحصل بهما فكان في معنى الحقيقة بخلاف الاداء فانه ينبئ عن شدة الرعاية وهو ليس الا في الاداء كما قال الشاعر ؎ الذئب يادو للغزال ياكله ؛ اي يختله ويغلب عليه واما اذا صام شعبان بظن انه من رمضان فلا يجوز لانه اداء قبل السبب وان صام شوال بظن انه من رمضان يجوز لا لانه قضاء بنية الاداء بل لانه اداء بنية القضاء وانما الخطأ في ظنه وهو معفو ثم انهم اختلفوا فيما بينهم ان سبب القضاء هو الذي كان سببا للاداء ام لابد له من سبب على حدة فبينه المص بقوله والقضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين خلافا للبعض اي القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء عند المحققين من عامة الحنفية خلافا للعراقيين من مشائخنا وعامة اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون لابد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء والمراد بهذا السبب النص الموجب للاداء لا السبب المعروف اعني الوقت وحاصل الخلاف يرجع الى ان عندنا النص الموجب للاداء وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام دال بعينه على وجوب القضاء لا حاجة الى نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تع فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر بل انما ورد للتنبيه على ان الاداء باق في ذمتكم بالنصين السابقين لم يسقط بالفوات لان بقاء الصلوة والصوم في نفسه للقدرة على مثل من عنده وسقوط فضل الوقت لا الى مثل وضمان للعجز عنه امر معقول في نفسه فعدينا حكم القضاء الى ما لم يرد فيه نص فهو المنذور من الصلوة والصيام والاعتكاف وعند الشافعي رح لابد للقضاء من نص جديد موجب له سوى نص الاداء فقضاء الصلوة والصوم عنده لابد ان يكون بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تع فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر ولم يرد النص فيه انما يثبت القضاء بسبب التفويت الذي يقوم مقام نص القضاء فلا تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينه الا في الفوات فعندنا يجب القضاء في الفوات

مبحث الامر

وعنده لا وقيل الفوات ايضا قائم مقام النص كالتفويت ثم اظهر ثمرة الخلاف الا في التخريج فعندنا يجب في الكل بالنص السابق وعنده يجب بالنص الجديد او بالفوات والتفويت وقضاء الحضر في السفر اربع ركعات وقضاء السفر في الحضر ركعتين وقضاء الجهر في النهار جهر وقضاء السر في الليل سر ايؤيد ما ذكرنا وقضاء الصحيح صلوة المرض بعنوان الصحة وقضاء المريض صلوة الصحة بعنوان المرض يؤيد ما ذكره ثم ههنا سوال مشهور لهم علينا وهو انا ان نذر احد ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لمرض منع من الاعتكاف لا يقضي اعتكافه في رمضان اخر بل يقضيه في ضمن صوم مقصود وهو صوم النفل ولو كان القضاء واجبا بالسبب الذي اوجب الاداء وهو قوله تعالى وليوفوا نذورهم لوجب ان يصح القضاء في الرمضان الثاني كما صح الاداء في الرمضان الاول كما هو مذهب زفر او يسقط القضاء اصلا لعدم امكان الصوم الذي هو شرطه كما هو مذهب ابي يوسف فعلم ان سبب القضاء التفويت والتفويت مطلق عن الوقت فينصرف الى الكامل وهو الصوم المقصود

فاجاب المصنف عنه بقوله **وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف**

انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال لا لان القضاء وجب بسبب اخر يعني في صورة نذر ان يعتكف هذا الرمضان المعهود فصام ولم يعتكف لمانع مرض انما وجب القضاء بصوم مقصود وهو النفل لعود شرط الاعتكاف الى الكمال وهو صوم النفل لا لان القضاء وجب بسبب اخر كما زعمتم وتقريره ان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم فاذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصوم فكان ينبغي ان يجب الصوم المقصود ابتداء بمجرد نذر الاعتكاف ولكن شرف الرمضان الحاضر عارضه لان العبادة في رمضان افضل من العبادة في غيره فانتقلنا من الصوم الاصلي المقصود الى صوم رمضان لهذا الشرف العارض ولما فات شرف رمضان عاد الصوم الى كماله وهو الصوم المقصود الاصلي اعني صوم النفل فكانه حصل حكم من الله تعالى ان صوموا

مبحث الامر

قمر الاقمار شرح نور الانوار

النفل واعتكفوا فيه في الحبو الى رمضان الثانی موهوم لانه وقت مدید یستوی فیه الحیوة والممات ثم اذا لم یصم صوم مقصودا وجاء رمضان الثانی لم ینتقل حکم الله تعالى الى هذا الرمضان الثانی وانما قال فصام ولم یعتکف لانه اذا لم یصم لمرض منعه من الصوم فیجوز الاعتکاف فی قضاء رمضان البتة ثم شرع المصنف فی بیان تقسیم الاداء والقضاء الى انواعهما فقال والاداء انواع کامل وقاصر وما هو شبیه بالقضاء وفی هذا التقسیم مسامحة لان الاقسام لا تقابل فیما بینها وینبغی ان یقول والاداء انواع اداء محض وهو نوعان کامل وقاصر واداء هو شبیه بالقضاء ویعنی بالاداء المحض ما لا یکون فیه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه لا من حیث تغیر الوقت ولا من حیث التزامه ویعنی بالشبیه بالقضاء ما فیه شبه به من حیث التزامه ویعنی بالکامل ما یؤدی على الوجه الذی شرع علیه وبالقاصر ما هو خلافه کالصلوة بجماعة مثال للاداء الکامل فانه اداء على حسب ما شرع فان الصلوة ما شرعت الا بجماعة لان جبرئیل علیه السلام علم الرسول علیه السلام بالجماعة فی یومین والصلوة منفردا مثال للاداء القاصر فانه اداء على خلاف ما شرع علیه ولهذا یسقط وجوب الجهر فی الجهریة عن المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ الامام حتى لا یتغیر فرضه بنیة الاقامة مثال للاداء الشبیه بالقضاء فان اللاحق هو الذی التزم الاداء مع الامام من اول التحریمة ثم سبق الحدث فتوضأ واتم بقیة الصلوة بعد فراغ الامام فان هذا الاتمام اداء من حیث بقاء الوقت وشبیه بالقضاء من حیث انه لم یؤد کما التزم ولما کان معنى الاداء من حیث الاصل ومعنى القضاء من حیث التبع جعل اداء شبیها بالقضاء ولم یجعل قضاء شبیها بالاداء وثمرة کونه اداء ظاهرة ولهذا لم یتعرض لها وثمرة کونه شبیها بالقضاء هی انه لا یتغیر فرضه بنیة الاقامة بان کان هذا اللاحق مسافرا اقتدى بمسافر ثم احدث فذهب الى مصره للتوضی او نوى الاقامة فی موضعها ثم جاء حتى فرغ الامام ولم یتکلم وشرع فی اتمام الصلوة فلا یتم اربعا بل یصلی رکعتین کما اذا کان قضاء محضا لا یتغیر فرضه بنیة الاقامة فکذا هذا فان لم یفتد

مبحث الامر

مبحث الاداء

بمسافر بل بمقيم أو لو بفرغ الامام بعد او تكلم ثم استانف و كان مثل هذا في المسبوق دون اللاحق يصير فرضهم اربعا بنية الاقامة ثم ان هذه الاقسام الثلث كما تجري في حقوق الله تعالى تجري في حقوق العباد ايضا فقال ومنها رد عين المغصوب اي ومن انواع الاداء رد عين الشئ الذي غصبه على الوصف الذي غصب الى المالك بدون ان يكون المغصوب مشتغلا بالجناية او بالدين وبدون ان يكون ناقصا بنقصان حسي فهذا نظير الاداء الكامل لانه اداء على الوصف الذي غصبه من غير فتور و مثله تسليم عين المبيع الى المشتري و تسليم بدل الصرف و المسلم فيه اليه على الوصف الذي وقع عليه العقد ورده مشغولا بالجناية نظير للاداء القاصر اي رد الشئ المغصوب حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين بان غصب عبدا فارغا ثم لحقه الدين او الجناية في يد الغاصب و مثله تسليم المبيع حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين او بالمرض ففي هذا كله ان هلك المغصوب و المبيع في يد المالك و المشتري بآفة سماوية برئت ذمة الغاصب و البائع لكونه اداء ولو دفعه المالك الى ولي الجناية او بيع في الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة و المشتري على البائع بالثمن و امهار عبد غيره و تسليمه بعد الشراء نظير للاداء الشبيه بالقضاء اي امهر رجل عبد الغير في نكاح امرأته ثم سلمه اليها بعد الشراء فهو اداء من حيث انه سلم عين العبد الذي وقع عليه العقد و شبيه بالقضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فاذا كان العبد مملوكا للمالك كان شخصا اخر ثم اذا اشتراه الزوج كان شخصا اخر و اذا سلمه اليها كان شخصا اخر و الحجة في هذا الباب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة يوما فقدمت اليه تمرا و كان القدر يغلي من اللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا نصيبا من اللحم فقالت يا رسول الله انه لحم تصدق علي فقال عليه السلام لك صدقة ولنا هدية يعني اذا اخذته من المالك كان صدقة عليك و اذا اعطيتنا اياه تصير هدية لنا فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدلا في العين وعلى هذا

يخرج كثير من المسائل حتى تجبر على القبول تفريع على كونه اداء اى تجبر المرأة على قبول ذلك العبد المهر بعد التسليم فهو من علامة كونه اداء وهذا بخلاف ما اذا باع عبدًا واستحق العبد ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر على تسليمه الى المشترى لانه بالاستحقاق ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المالك فاذا لم يجزه بطل وانفسخ بخلاف النكاح فانه لا ينفسخ باستحقاق المهر ولا بانعدامه وينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها تفريع على كونه شبيهًا بالقضاء يعنى ينفذ اعتاق الزوج اياه قبل تسليمه الى المرأة لان المرأة لا تملكه الا اذا سلم اليها فقبل التسليم هو ملك الزوج كما ان قبل الشراء كان ملكا للغير ولما كانت ذات العبد موجودة فى كلا الحالين و وصف المملوكية متغير فيهما جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء رعاية لجانب الذات والاصل ولما فرغ عن بيان انواع الاداء شرع فى تقسيم القضاء فقال والقضاء انواع ايضا بمثل معقول وبمثل غير معقول وما هو فى معنى الاداء وفى هذا التقسيم ايضا مسامحة و كان ان يقال والقضاء انواع قضاء محض وهو اما بمثل معقول او بمثل غير معقول وقضاء فى معنى الاداء ونعنى بالقضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلا لا حقيقة ولا حكما وبما هو فى معنى الاداء ان يكون بخلافه والمراد بالمثل المعقول ان تدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول ان لا تدرك المماثلة الا شرعا ويكون العقل قاصرا عن ادراك كيفيته لا ان العقل يناقضه وهذا القضاء لابد فيه من سبب جديد بالاتفاق وانما الخلاف فى القضاء بمثل معقول كالصوم للصوم وهذا نظير للقضاء بمثل معقول اى كقضاء الصوم للصوم فانه امر معقول لان الواجب لا يسقط عن الذمة الا بالاداء او باسقاط صاحب الحق و مالم يوجد احدهما يبقى فى ذمته والفدية له هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول فان الفدية بمقابلة الصوم لا يدركه عقل اذ لا مماثلة بينهما صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم تجويع النفس والفدية اشباع وهذه الفدية لكل يوم هو نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه او زبيب او صاع من تمر او شعير للشيخ الفانى الذى يعجز عن الصوم لاجل قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه

مبحث الامر

فدية طعام مسكين على ان تكون كلمة لا مقدرة اى لا يطيقونه او تكون الهمزة فيه للسلب
اى يسلبون الطاقة ليدل على الشيخ الفانى واما اذا حملت على ظاهرها فهى منسوخ على ما قيل ان
فى بدء الاسلام كان المطيق مخيرا بين ان يصوم وبين ان يفدى ثم نسخ بدرجات على ما حرره
فى التفسير الاحمدى وقضاء تكبيرات العيد فى الركوع هذا نظير للقضاء الذى هو شبيه
بالاداء يعنى ان من ادرك الامام فى صلوة العيد فى الركوع وفاتت عنه التكبيرات الواجبة فانه
يكبر فى الركوع عندنا من غير رفع يد لان الركوع فرض والتكبيرات واجبة فيراعى حالهما على حسب
ما امكن واما رفع اليد فى التكبيرات ووضعها على الركبتين فى الركوع فهما سنة فلا يترك
احدهما بالآخر وهذا قضاء من حيث الذات لان محلها القيام قبل الركوع وقد فات لكنه شبيه
بالاداء لان الركوع يشبه القيام لقيام النصف الاسفل على حاله ولان من ادرك الامام فى الركوع
فقد ادرك الركعة من جميع اجزائها من القيام والقرأة تقديرا فالاحتياط ان يوتى بها فيه
وعند ابى يوسف رح لا تقضى هذه التكبيرات فى الركوع لانه قد فات محلها كما لا
تقضى القرأة والقنوت فيه ووجوب الفدية فى الصلوة للاحتياط جواب سوال مقدر تقريره
ان الفدية فى الصوم للشيخ الفانى لما كانت ثابتة بنص غير معقول ينبغى ان تقتصروا
عليه ولم تقيسوا عليه من مات وعليه صلوة مع انكم قلتم انه اذا مات وعليه صلوة
واوصى بالفدية يجب على الوارث ان يفدى بعوض كل صلوة ما يفدى لكل
صوم على الاصح فاجاب بان وجوب الفدية فى قضاء الصلوة للاحتياط لا للقياس
وذلك لان نص الصوم يحتمل ان يكون مخصوصا بالصوم ويحتمل ان يكون معلولا
لعلة عامة توجد فى الصلوة اعنى العجز والصلوة نظير الصوم بل اهم منه فى
الشان والرفعة فامرنا بالفدية عن جانب الصلوة فان كفت عنها عند الله تعالى
فبها والا فله ثواب الصدقة ولهذا قال محمد رح فى الزيادات تجزئه ان
شاء الله تعالى والمسائل القياسية لا تعلق بالمشية قط كما اذا تطوع

مبحث الامر

به الوارث فى قضاء الصوم من غير ايصاء نرجو القبول منه ان شاء الله فكذا هذا كالتصدق بالقيمة عند فوات ايام التضحية اى كوجوب التصدق بعين الشاة ان نذرها الفقير او اشتراها واستهلكها او بعين الشاة ان بقيت حية عند فوات ايام التضحية ايضا للاحتياط كالفدية للصلوة فهو تشبيه بالمسألة المتقدمة وجواب عن سوال مقدر تقريره ان ما لا يعقل شرعا لا يكون له قضاء وخلف عند الفوات والتضحية اى اراقة الدم فى ايام النحر غير معقولة لانه اتلاف الحيوان فينبغى ان لا يجوز قضاءها بالتصدق بعين الشاة او بالقيمة بعد فوات ايامها فاجاب بان وجوب التصدق بالقيمة او بالشاة بعد فوات الايام للاحتياط لا للقضاء وذلك لان التضحية فى ايامها تحتمل ان تكون اصلا بنفسها وتحتمل ان تكون خلفا بان يكون التصدق بعين الشاة او بقيمتها اصلا وانما انتقل الى التضحية بعارض الضيافة لان الناس اضياف الله تعالى فى هذه الايام والضيافة انما تكون باطيب الطعام وهو عند الله اللحم المزكى المراق منه الدم ليكون اول تناول الناس من طعام الضيافة المكرمة فما دام كانت الايام موجودة قلنا ان التضحية اصل براسها وعملنا بالمنصوص واذا فاتت الايام صرنا الى الاصل وقلنا ان التصدق بعين الشاة او بالقيمة هو الاصل فحكمنا به ثم اذا جاء العام الثانى لم ننتقل من هذا الحكم ولم نقل بقضائها على ما كان فى العام الاول ثم لما فرغ المصنف من بيان انواع القضاء فى حقوق الله تعالى شرع فى بيان انواعه فى حقوق العباد فقال ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق او بالقيمة اى من انواع القضاء ضمان الشئ المغصوب بالمثل فيما اذا غصب مثليا واستهلكه و وجد المثل فيما بين الناس او بالقيمة فيما لم يكن له مثل او كان له مثل ولكن انصرم عن ايدى الناس فهذا نظير القضاء بمثل معقول لان المثل والقيمة كلاهما مثل معقول اما الاول فظاهر اذ هو مثل صورة ومعنى واما الثانى فهو ايضا مثل معنى وان لم يكن صورة ولكن الاول كامل والثانى قاصر ولهذا قال وهو السابق اى المثل

مبحث الامر

الصوری سابق علی المثل المعنوی فما دام وجد المثل الصوری لم ینتقل الی المثل المعنوی ففیہ تنبیہ علی ان القضاء بمثل معقول نوعان کامل و قاصر ایضاً یقال مثل ھذا متحقق فی حقوق اللہ تعالیٰ ایضاً فان قضاء الصلوۃ بالجماعۃ کامل وقضاءھا منفردا قاصر فلم یتعرض لہ لانا نقول عندھم قضاء الصلوۃ منفردا کامل وبالجماعۃ اکمل ولا یقیسون حال القضاء علی حال الاداء وضمان النفس والاطراف بالمال ھذا نظیر للقضاء بمثل غیر معقول فان ضمان النفس المقتولۃ خطأ بکل الدیۃ والاطراف المقطوعۃ خطأ بکل الدیۃ او بعضھا غیر مدرک بالعقل اذ لا مماثلۃ بین الآدمی المالک المتبذل وبین المال المملوک المتبذل وانما شرعہا اللہ تعالیٰ لئلا تھدر النفس المحترمۃ مجانا اذ القصاص انما شرع اذا کان عمدا لتحصل المساواۃ

واداء القیمۃ فیما اذا تزوج علی عبد بغیر عینہ ھذا نظیر للقضاء الذی فی معنی الاداء ولھذا عبر عنہ بلفظ الاداء ای اذا تزوج الرجل امرأۃ علی عبد بغیر عینہ فان اشتری عبدا وسطا وسلمہ الیھا فلا خفاء انہ اداء وان ادی الیھا قیمۃ عبد وسط فھذا قضاء لکنہ فی معنی الاداء لان العبد معلوم الذات مجھول الصفۃ فلا بد فی قطع المنازعۃ بینھما من ان یسلمھا عبدا وسطا والوسط لا یتحقق الا بالتقویم لیکون قلیل القیمۃ ادنی وکثیر القیمۃ اعلی واوسطھا بین وبین فکان المرجع الی التقویم فلھذا کانت القیمۃ فی معنی الاداء حتی تجبر علی القبول کما لو اتاھا بالمسمی تفریع علی کونھا فی معنی الاداء ای تجبر المرأۃ علی قبول القیمۃ کما لو اتاھا بالعبد المسمی تجبر علی قبول العبد فکذا تجبر علی قبول القیمۃ ثم ذکر المصنف تفریعین لابی حنیفۃ علی قولہ وھو السابق فقال وعلی ھذا قال ابو حنیفۃ فی القطع ثم القتل عمدا للولی فعلھما ای لاجل ان المثل الکامل سابق علی المثل القاصر قال ابو حنیفۃ فی صورۃ قطع رجل ید رجل عمدا ثم قتلہ قبل ان یبرأ ینبغی للولی ان یفعل مثل ما فعل القاتل فیقطعہ اولا ثم یقتلہ لیکون جزاء الفعل بالفعل اذ الفعل متعدد من القاتل فینبغی ان یکون کذلک من الولی رعایۃ للمثل الکامل ولو اقتصر علی القتل جاز لہ ایضاً

مبحث الامر

لانه عفا عن بعض موجبه فصار كما اذا عفا عن كله وعندهما لا يقتص الولی الا بالقتل لان موجب القطع دخل فی موجب القتل اذا افضى اليه ولو يبرأ بينهما وهذه المسألة على ثمانية اوجه والمذكور فی المتن واحد منها وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون القطع والقتل عمدين او خطأين او الاول عمدا والثانی خطأ او بالعكس فهی اربعة وعلى كل تقدير منها اما ان يتخلل بينهما برء اولا فان كان الثانی بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا لا يتداخلان سواء كانا عمدين او خطأين او كان احدهما عمدا والاخر خطأ وان كان قبل البرء فان كان احدهما عمدا والاخر خطأ لا يتداخلان اتفاقا وان كانا خطأين يتداخلان اتفاقا وان كانا عمدين فهو المسألة الخلافية المذكورة فی المتن يتداخلان عندهما لا عنده وهذا كله اذا صدر عن شخص واحد فان صدرا عن شخصين فالكلام فيه طويل يعرف فی موضعه وضمن المثلی بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة تفريع ثان لابی حنيفة على قوله وهو السابق يعنی اذا غصب شخص من اخر مثليا ثم انقطع المثل وانصرم عن ايدی الناس فلا جرم تجب قيمته فقال ابو حنيفة لا يضمن هذا المثلی بالقيمة الا بقيمة يوم الخصومة لانه ما لم تقع الخصومة يحتمل ان يقدر على المثل الصوری وهو مقدم على المثل المعنوی فاذا وقعت الخصومة فح لا بد ان يأخذ المالك الضمان فيقدر الضمان بقيمة يوم الخصومة وعند ابی يوسف تعتبر قيمة يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له من ذوات القيم وفيها تجب قيمة يوم الغصب بالاتفاق قلنا الاصل ثمه كان رد الاصل واذا عجز عنه بالاستهلاك تجب قيمة ذلك اليوم وههنا الاصل ليس رد العين واذا عجز عنها يجب رد المثل فاذا عجز عن المثل وظهر عند القاضی تجب عليه قيمة ذلك اليوم وعند محمد تجب عليه قيمة يوم الانقطاع لان العجز عن الاصل انما يتحقق فی هذا اليوم قلنا نعم ولكن يظهر ذلك العجز وقت الخصومة ثم انه لما نشأت من هذا كله مقدمة وهی ان الضمان لا يجب الا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة او قاصرة صورة او معنى فرع عليها المص ثلث مسائل على طبق مذهبه مخالفا للشافعی وان

مبحث الامر

لوتكن تلك المقدمة مذكورة فى المتن فقال وقلنا جميعاً المنافع لا تضمن بالاتلاف وهو عطف على قوله قال ابوحنيفة اى ومن اجل ان ما لا يعقل له مثل لا يضمن شرعاً قلنا جميعاً يعنى ابا حنيفة وابا يوسف ومحمداً بخلاف الشافعى لا يضمن منافع ما غصبه رجل بالاتلاف وكذا بالامساك وصورتها رجل غصب فرساً لاحد وركبه عدة مراحل او حبسه فى بيته ولم يركب ولم يرسل فقال علماؤنا جميعاً انه لا تضمن هذه المنافع بشئ اما بالمنافع فظ لانه لو ضمن بالمنافع لكان بان يركب المالك دابة الغاصب قدر ما ركب الغاصب او يحبسه قدر ما حبسه الغاصب وفى ذلك بطل التفاوت بين راكب وراكب وبين سير وسير وحبس وحبس واما بالاعيان والمال فلان المنافع عرض لا يبقى زمانين وغير متقوم بخلاف المال فلا تماثل بينهما وانما ضمناها بالمال فى الاجارة لان للرضا تاثيراً فى ايجاب الاصول والفضول جميعاً ولا تاثير للعدوان فيه والشافعى يقول ضمانها بالمال بقدر العرف فى كرائها الى ذلك المنزل قياساً على الاجارة والوجه ما قلنا ولا بد لك من الفرق بين المنافع والزوائد فالمنافع كركوب الدابة والحمل عليها والزوائد كالنسل للدابة واللبن لها والثمرة للشجرة ونحوها فالمغصوب بنفسه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعاً والزوائد تضمن بالاستهلاك دون الهلاك والمنافع لا تضمن بالاستهلاك والهلاك فعبر المص عن الاستهلاك بالاتلاف ولم يذكر الهلاك وهو الحبس وهو غير مضمون قياساً على الزوائد فان الزوائد لما لم تضمن بالهلاك فالمنافع اولى ان لا تضمن به وهذا الفرق مما يتخبط فيه كثير من الناس والقصاص لا يضمن بقتل القاتل تفريع ثان لنا على ان ما لا مثل له لا يضمن اصلاً يعنى ان من وجب عليه قصاص لغيره فقتل القاتل اجنبى غير ورثة المقتول فلا يضمن هذا الاجنبى لاجل ورثة المقتول شيأ من الدية والقصاص عندنا وان كان يضمن لاجل ورثة هذا القاتل البتة وذلك لان القصاص معنى غير متقوم فى نفسه لا يعقل له مثل حتى تقول ان الاجنبى ضيع قصاصه

مبحث الامر

فتجب عليه الدية كما قال الشافعي رح وانما يتقوم في حق الدية فيما لا يمكن المماثلة فيه لئلا يلزم اهدار الدم بالكلية ضرورة وههنا الاجنبي ما ضيع لاولياء المقتول شيئا بل قتل عدوهم فكانه اعانهم نعم يضمن ذلك لاجل اولياء هذا القاتل اما قصاصا واما دية على حسب ما تحقق وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول تفريع ثالث لنا على ان المثل له لا يضمن يعني اذا شهد الرجلان بانه طلق امرأته بعد الدخول فحكم القاضي عليه باداء المهر والتفريق ثم رجع الشاهدان فعندنا لا يضمنان للزوج شيئا لان المهر كان واجبا عليه بسبب الدخول سواء كان طلقها او لا فهما ما اتلفا عليه شيئا الا حل استمتاعه بالمرأة وهو الذي يعبر عنه بملك النكاح وليس له مثل لا مماثلة البضع ببضع آخر فان ذلك في الشريعة حرام ولا مماثلة بالمال لانه لا يتقوم بالمال لا يظهر الا عند النكاح ضرورة لشرفه ولا يظهر عند التفريق اصلا ولهذا صحت ازالته بالطلاق بلا بدل ولا شهود ولا ولي ولا اذن وانما تصير متقومة في الخلع بالنص على خلاف القياس وانما قيد بالطلاق بعد الدخول لانه اذا شهدا بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا يضمنان نصف المهر للزوج لان قبل الدخول لا يجب عليه المهر الا عند الطلاق لانها تحتمل ان ترتد او طاوعت ابن الزوج فحينئذ يبطل المهر اصلا وانما اكد نصف المهر بالطلاق فكان الشاهدين اخذا النصف المهر من يد الزوج واعطاها فيضمنان ما اعطاها ثم لما فرغ المص رح عن بيان انواع الاداء والقضاء شرع في بيان حسن المامور به فقال ولا بد للمامور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر حكيم يعني لا بد ان يكون المامور به حسنا عند الله تع قبل الامر ولكن يعرف ذلك بالامر ضرورة ان الآمر حكيم والحكيم لا يأمر بالفحشاء وهذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا دخل فيه للشرع وعند الاشعري الحاكم بهما هو الشرع لا دخل فيه للعقل ثم شرع في تقسيم الحسن الى عينه والى غيره وتقسيم كل منهما الى اقسام بها فقال وهو اما ان يكون لعينه اي الحسن اما ان يكون لذات المامور به بان يكون

مبحث الامر

حسنه فی ذاته بما وضع له ذلک من غیر واسطة وهذا ثلثة انواع على ما قال وهو اما ان لا یقبل السقوط او یقبله ای لا یقبل ذلک الحسن السقوط من المامور به بل یکون دائما حسنا ومامورا به على المکلف وواجبا علیه او یقبل السقوط فی حین من الاحیان لعذر من الاعذار او یکون ملحقا بهذا القسم لکنه مشابه لما حسن لمعنى فی غیره ای یکون المامور به ملحقا بالحسن لعینه لکنه مشابه للحسن لغیره فهو ذو جهتین وانما جعله من قبیل الحسن لعینه اعتبارا للاصل کما ستقف علیه فیما بعد ولکن فی التقسیم مسامحة والواجب ان یقول وهو اما ان یکون لعینه بالذات او بالواسطة والاول اما ان لا یقبل السقوط او یقبله وقد وقع التسامح منه فی هذا التقسیم کثیرا کالتصدیق والصلوة والزکوة نشر على ترتیب اللف فالاول مثال لما لا یقبل السقوط فان التصدیق لازم على المرء ولا یسقط عنه ما دام عاقلا بالغا ولهذا لا یزول حال الاکراه فان اکره على اجراء کلمة الکفر یجوز له التلفظ باللسان بشرط ان یبقى التصدیق على حاله فالاقرار یقبل السقوط والتصدیق لا یقبله قط وحسن التصدیق ثابت لعینه لان العقل یحکم بان شکر المنعم الخالق واجب والثانی مثال لما یقبل السقوط فان الصلوة تسقط فی حال الحیض والنفاس کالاقرار بالاکراه وحسن الصلوة فی نفسها لانها من اولها الى اخرها تعظیم للرب بالاقوال والافعال وثناء علیه وخشوع له وقیام بین یدیه وجلسة بحضوره وان کانت الکمیات وتعداد الرکعات والاوقات والشرائط لا یستقل بمعرفته العقل ومحتاجا الى الشریعة وقد نبهت على اسرارها فی المثنوی المعنوی والثالث مثال لما یکون ملحقا لعینه ومشابها لغیره فان الزکوة فی الظاهر اضاعة المال وانما حسنت لدفع حاجة الفقیر الذی هو محبوب الله تع وحاجته لیست باختیاره بل بمحض خلق الله تع کذلک وکذا الصوم فی نفسه تجویع واتلاف للنفس وانما حسن لقهر النفس الامارة التی هی عدو الله تع وهذه العداوة بخلق الله تعالى لا اختیار للنفس فیها وکذا الحج فی نفسه سعی وقطع مسافة ورؤیة امکنة متعددة وانما حسن لشرف المکان الذی شرفه الله تع على سائر الامکنة وتلک الشرافة لیست

مبحث الامر

باختيار لا ممكنه بل بخلق الله تعالى كذلك فصار كان هذه الوسائط لم تكن حائلة فيها بين فكانت حسنة لعينها او لغيره عطف على قوله لعينه اى الحسن اما ان يكون لغير المامور به بان يكون منشأ حسنه هو ذات الغير والمامور به لا دخل له فيه وهو ثلثة انواع ايضا على ما بينه بقوله وهو اما ان لا يتادى بنفس المامور به او يتادى او يكون حسنا لحسن فى شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه او ملحقا به فى هذا التقسيم وامثلته مسامحات لان ضمير هو راجع الى الغير وضمير يكون راجع الى المامور به وفيه انتشار والمعنى ان ذلك الغير الذى حسن المامور به لاجله اما ان لا يتادى بنفس فعل المامور به بل لا بد ان يوجد المامور به بفعل آخر فهو كامل فى كونه حسنا للغير او يتادى بنفس فعل المامور به لا يحتاج الى فعل آخر فهو قريب من الحسن لعينه او يكون ذلك المامور به حسنا لحسن فى شرطه وهو القدرة يعنى لا يكلف الله تعالى احدا بامر من المامورات الا بحسب طاقته وقدرته فهذا ايضا حسن فهذا القسم ليس بقسم فى الواقع ولكنه شرط للاقسام الخمسة المتقدمة لعينه ولغيره ولهذا لم يذكره الجمهور بعنوان التقسيم وانما ذكره فخر الاسلام مسامحة وسماه ضربا سادسا جامعا للكل من الخمسة المتقدمة فاذا كان جامعا فينبغى ان يقول بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه او ملحقا بها ولغيره حتى يكون المعنى ان المامور به بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه كالتصديق والصلوة او ملحقا به كالزكوة والصوم والحج او لغيره كالوضوء والجهاد صار حسنا لمعنى آخر وهو كونه مشروطا بالقدرة فلهذه القدرة صارت اوامر الشرع كلها حسنة للغير ولكن الحسن لمعنى فى نفسه والملحق به صار جامعا لكونه لعينه ولغيره ولهذا قيده بهما بخلاف ما كان لغيره فانه اجتمع فيه الحسن لغيره من جهتين لاجل الغير المعين ولاجل القدرة فلا يخرج عن كونه لغيره ولعل لهذا السر لم يقيده به ثم بعد هذه المسامحات الثلثة قد تسامح فى امثلته حيث قال كالوضوء والجهاد والقدرة التى يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه فالوضوء مثال للمامور به الذى لا يتادى الغير بادائه فانه فى نفسه تبريد وتنظيف للاعضاء واضاعة

مبحث الامر

للماء وانما حسن لاجل اداء الصلوٰة والصلوٰة مما لا يتادى بنفس فعل الوضوء بل لا بد لها من فعل اخر قصدا توجد به الصلوٰة واذا نوى فى هذا الوضوء كان منويا وقربة مقصودة يثاب عليها والجهاد مثال للمامور به الذى يتادى الغير بادائه فانه فى نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله وانما حسن لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء يحصل بمجرد فعل الجهاد لا بفعل اخر بعده وكذلك اقامة الحدود فى نفسها تعذيب وانما حسن لزجر الناس من المعاصى والزجر يحصل بمجرد اقامة الحدود لا بفعل اخر بعده وكذلك صلوٰة الجنازة فى نفسها بدعة مشابهة لعبادة الاصنام وانما حسنت لاجل قضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد صلوٰة الجنازة لا بفعل بعدها فهذه الوسائط وهى كفر الكافر واسلام الميت و هتك حرمة المناهى كلها بفعل العباد واختيارهم فلهذا اعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة فى الحسن لغيره بخلاف وسائط الزكوٰة والصوم والحج اعنى فقر الفقير وعداوة النفس وشرف المكان فانها بمحض خلق الله تعالى ولا اختيار فيها للعبد اصلا ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعينه فتامل والقدرة مثال للشرط الذى حسن المامور به لاجله لا للمامور به وان قدرت المضاف وقلت ومشروط القدرة كان مثالا للمامور به المشروط بها وان جعلت ضميرا ويكون حسنا راجعا الى الغير كما كان ضمير لا يتادى او يتادى راجعا اليه كما قيل لم ينتشر الكلام وتكون القدرة كمثنا للغير بلا تكلف لكن يكون الشرط بمعنى المشروط ويكون المعنى او يكون الغير كالقدرة حسنة لحسن فى مشروطها فانقلب المقصود وانعكس المدعى وبالجملة لا يخلو هذا المقام عن تمحل ثم وصف القدرة بقوله يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه للايماء الى ان هذه القدرة ليست قدرة حقيقية يكون معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف فان ذلك ليس مدار التكليف لانه لا يكون سابقا على الفعل حتى يكلف بسببه الفاعل بل المراد بها ههنا هى القدرة التى بمعنى سلامة

مبحث الامر

مبحث الامر

الاسباب والآلات وصحة الجوارح فانها تتقدم على الفعل وصحة التكليف انما يعتمد على هذه الاستطاعة فقدرة التوضي حين وجدان الماء والا فالتيمم وقدرة توجه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم والا فجهة القدرة او التحري وقدرة القيام حين الصحة والا فالقعود او الايماء وقدرة الزكوة حين ملك النصاب والا فهو معفو وقدرة الصوم حين الصحة والاقامة والا فالقضاء خلفه وقدرة الحج حين وجدان الزاد والراحلة وصحة الاعضاء وامن الطريق والا فهو تطوع وعلى هذا القياس ثم تقسم هذه القدرة الى المطلق والكامل فقال وهي نوعان مطلق اي القدرة التي يتمكن بها العبد وهي بمعنى سلامة الآلات والاسباب نوعان احدهما مطلق اي غير مقيد بصفة اليسر والسهولة كما في القسم الآتي وهو ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه وهو شرط في اداء كل امر اي المطلق ادنى ما يتمكن به العبد وهذا القدر من التمكن شرط في اداء كل امر والباقي زائد وهو قدر ما يسع فيه اربع ركعات من الظهر فان اكتفى بهذا القدر يسمى ممكنة وهو الذي سماه المصنف مطلقا وكان ينبغي ان يقول مطلق ومقيد او كامل وقاصر وبازدياد لفظ ادنى افترق بين المقسم والقسم لان المقسم هو ما يتمكن بها العبد والقسم هو ادنى ما يتمكن بها العبد فلا يرد ما يتوهم انه يلزم انقسام الشئ الى نفسه والى غيره وانما قيد باداء كل امر لان القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة مطلقا بل اذا كان المطلوب الفعل واما اذا كان المطلوب السوال والاثم فلا يشترط فيه ذلك فان من عليه الف صلوة يقال له في النفس الاخيرة ان هذه الصلوة واجبة عليك وثمرته تظهر في حق وجوب الايصاء بالفدية والاثم والشرط توهمه لا حقيقته اي الشرط فيما بين هذه القدرة الممكنة الادنى كونه متوهم الوجود لا متحقق الوجود اي لا يلزم ان يكون الوقت الذي يسع اربع ركعات موجودا متحققا في الحال بل يكفي وهمه فان تحقق هذا الموهوم في الخارج بان يمتد الوقت من جانب الله يؤديه فيه والا فيظهر ثمرته في القضاء حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت لزمته الصلوة لتوهم

الامتداد فى اخر الوقت بوقف الشمس والمراد باخر الوقت الذى لا يسع فيه الا مقدار التحريمة فاذا احدثت هذه الموجبات فى هذا الوقت لزمته الصلوة لاحتمال امتداده بوقف الشمس فكان ممتدا فى الواقع يؤديه فيه والا يقضيها وهذا الوقف امر ممكن خارق للعادة كما كان لسليمان عليه السلام حيث عرضت عليه بالعشى الصافنات الجياد فكادت الشمس تغرب فضرب سوقها واعناقها فرد الله الشمس حتى صلى العصر وسخر له الريح مكان الخيل وهذا بنص القران وقد كان ليوشع عليه السلام حتى فتح القدس قبل دخول ليلة السبت وقد كان لنبينا عليه السلام حين فاتت صلوة العصر من على كما ذكر فى كتاب السير وهذا بخلاف الحج فانه لو يعتبر فيه توهم الزاد والراحلة مع ان اكثر الناس يحجون بلا زاد وراحلة لان فى اعتبار ذلك حرجا عظيما ولو اعتبر ذلك لا تظهر ثمرته فى وجوب القضاء لان الحج لا يقضى وانما تظهر فى حق الاثم والايصاء وذلك غير معقول وكامل وهو القدرة الميسرة للاداء عطف على قوله مطلق وهذا هو القسم الثانى ويسمى هذا ميسرة لانه جعل الاداء يسيرا سهلا على المكلف لا بمعنى انه قد كان قبل ذلك عسيرا ثم يسره الله بعد ذلك بل بمعنى انه اوجب من الابتداء بطريق اليسر والسهولة كما يقال ضيق فم الركية اى اجعله ضيقا من الابتداء لا انه كان واسعا ثم يضيقه وهذه القدرة شرط فى اكثر العبادات المالية دون البدنية ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب اى ما دامت هذه القدرة باقية يبقى الواجب واذا انتفى القدرة انتفى الواجب لان الواجب كان ثابتا باليسر فلا يبقى بدون القدرة بتبدل اليسر الى العسر الصرف حتى تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال تفريع على قوله ودوام هذه القدرة يعنى ان الزكوة كانت واجبة بالقدرة الميسرة لان التمكن فيه يثبت بملك اصل المال فاذا اشترط النصاب والحول علم ان فيه قدرة ميسرة فاذا هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت الزكوة

اذ لو بقيت عليه لم يكن الا غرما وعند الشافعي رح لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن بخلاف ما اذا
استهلكه اذ تبقى عليه زجرا له على التعدى وهذا اذا هلك كل النصاب اذ لو هلك بعض النصاب
تبقى بقسطه لان شرط النصاب في الابتداء لم يكن الا للغناء لا لليسر اذ اداء درهم من اربعين
كاداء خمسة دراهم من مأتين فاذا وجد الغناء ثم هلك البعض فاليسر في الباقي باق بقدر حصته
وكذا العشر كان واجبا بالقدرة الميسرة لا بالممكنة فيه كان بنفس الزراعة فاذا شرط قيام
تسعة الاعشار عنده كان دليلا على انه يجب بطريق اليسر فاذا اهلك الخارج كله او بعضه
بعد التمكن من التصدق يبطل العشر بحصته لانه اسم اضافي يقتضي وجود الحصص الباقية
وكذا الخراج كان واجبا بالقدرة الميسرة لانه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول
المطر ووجود آلات الحرث وغير ذلك فاذا عطل الارض ولم يزرع يجب عليه الخراج
للتمكن التقديرى وهذا مما يعرف ولا يفتى به لتجاسر الظلمة بخلاف العشر فانه يشترط
فيه الخارج التحقيقي دون التقديرى ولكن اذا لم يعطل وزرع الارض واصطلمت الزرع
آفة يسقط عنه الخراج لانه واجب بالقدرة الميسرة بخلاف الاولى حتى لا يسقط الحج
وصدقة الفطر بهلاك المال بيان للممكنة بطريق المقابلة يعنى ان بقاء القدرة
الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب لانه شرط محض ولا يشترط بقاؤه كالشهود في باب النكاح
فاذا زالت القدرة الممكنة يبقى الواجب ولهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لان
الحج يثبت بالقدرة الممكنة لان الزاد القليل والراحلة الواحدة ادنى ما يتمكن بها
المرء من اداء الحج واما اليسر فانما يقع بخدم ومراكب كثيرة واعوان مختلفة ومال كثير فاذا
فاتت القدرة يبقى الحج على حاله ويظهر ذلك في حق الاثم والايصاء وكذا صدقة الفطر
تثبت بالقدرة الممكنة الا ترى انه لم يشترط فيها حولان الحول والنماء بل لو هلك النصاب
في يوم العيد تجب عليه الصدقة فاذا فات هذا النصاب يبقى عليه الواجب بحاله وعند الشافعي رح
كل من يملك قوتا فاضلا عن يومه تجب عليه الصدقة ولا يشترط ملك النصاب قلنا يلزم فهذا

مبحث الامر

مبحث الامر

قلب الموضوع بان يعطى اليوم الصدقة ثم يسأل منه غداً عين تلك الصدقة ثم لما فرغ المصنف عن بيان حسن المامور به شرع فى بيان جوازه مناسبة واطراداً فقال وهل تثبت صفة الجواز للمامور به اذا اتى به قال بعض المتكلمين لا يعنى اختلفوا فى انه اذا ادى المامور به مع رعاية الشرائط والاركان فهل يجوز لنا ان نحكم بمجرد اتيانه بالجواز او نتوقف فيه حتى يظهر دليل خارجى يدل على طهارة الماء وسائر الشرائط فقال بعض المتكلمين لا نحكم به حتى نعلم من خارج انه مستجمع للشرائط والاركان الا ترى ان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مامور بالاداء شرعاً بالمضى على افعاله مع انه لا يجوز المودى اذا اداه فيقضى من قابل والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز للمامور به وانتفاء الكراهة اى المذهب الصحيح عندنا انه تثبت بمجرد ايجاد الفعل صفة الجواز للمامور به وهو حصول الامتثال على ما كلف به والا يلزم تكليف ما لا يطاق ثم اذا ظهر الفساد بدليل مستقل بعده يعيده واما الحج فقد اداه بهذا الاحرام وفرغ عنه والامر بالحج صحيح فى العام القابل بامر مبتدأ وعند ابى بكر الرازى لا يثبت بمطلق الامر انتفاء الكراهة لان عصر يومه مامور بالاداء مع انه مكروه شرعاً والطواف محدثاً مامور به مع انه مكروه شرعاً قلنا ذلك الكراهة ليس فى نفس المامور به بل لمعنى خارج وهو التشبيه بعبدة الشمس وكون الطائف محدثاً ومثل هذا غير مضر واذا عدمت صفة الوجوب للمامور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافاً للشافعى رح هذا بحث آخر متعلق بما مر من ان موجب الامر هو الوجوب يعنى انه اذا انتسخ الوجوب الثابت بالامر فهل تبقى صفة الجواز الذى فى ضمنه ام لا فقال الشافعى رح تبقى صفة الجواز استدلالاً بصوم عاشوراء فانه قد كان فرضاً ثم نسخت فرضيته وبقى استحبابه الآن وعندنا لا تبقى صفة الجواز الثابت فى ضمن الوجوب كما ان قطع الاعضاء الخاطية كان واجباً على بنى اسرائيل وقد نسخ منا فرضيته وجوازه وهكذا القياس واما صوم عاشوراء فانما يثبت جوازه الآن بنص آخر لا بذلك النص الموجب للاداء وقيل وفائدة الخلاف بيننا وبينه يظهر فى

مبحث الامر

قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرًا منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث وقد نسخ وجوب تقديمها بالاجماع ولكن بقي جوازه عنده ولم يبق عندنا اصلاً ثم لما فرغ المصنف عن مباحث حسن المامور به وملحقاته شرع في بيان تقسيمه الى المطلق والموقت فقال والامر نوعان مطلق عن الوقت اي احدهما امر مطلق غير مقيد بوقت يفوت بفوته كالزكوة وصدقة الفطر فانهما بعد وجود السبب اي ملك المال والرأس والشرط اي حولان الحول ويوم الفطر لا يتقيدان بوقت يفوتان بفوته بل كلما ادّى يكون اداءً لا قضاءً وان كان المستحب التعجيل وهو على التراخي خلافًا للكرخي اي هذا الامر المطلق محمول عندنا على التراخي يعني لا يجب الفور في ادائه بل يسع تاخيره وعند الكرخي لا بد فيه من الفور احتياطًا لامر العبادة بمعنى انه يأثم بالتاخير لا بمعنى انه يصير قاضيا وعندنا لا يأثم الا في اخر العمر او حين ادراك علامات الموت ولم يؤد فيه ودليلنا هو ما اشار اليه بقوله لئلا يعود على موضوعه بالنقض يعني موضوع الامر المطلق كان هو التيسير والتسهيل فلو كان محمولاً على الفور لعاد على موضوعه بالنقض فيكون مناقضًا للموضوع ومقيد اي الثاني امر مقيد بالوقت وهو اربعة انواع لانه اما ان يكون الوقت ظرفًا للمودي وشرطًا للاداء وسببًا للوجوب فهو النوع الاول والمراد بالظرف ان لا يكون معيارًا له بل يفضل عنه والمراد بالشرط ان لا يصح المامور به قبل وجوده ويفوت بفوته والمراد بالسبب ان لهذا الوقت تاثيرًا في وجوب المامور به وان كان المؤثر الحقيقي في كل شيء هو الله تعالى ولكن يضاف الوجوب في الظاهر الى الوقت لان في كل لحظة وصول نعمة من الله تعالى الى جانب العبد وهو يقتضي الشكر في كل ساعة وانما خص هذه الاوقات المعينة بالعبادات لعظمتها او تجدد النعم فيها او لئلا يفضي الى الحرج في تحصيل المعاش ان استغرق الوقت العبادة كوقت الصلوة فان الوقت فيها يفضل

مبحث الامر

عن الاداء اذا ادّى على حسب السنة من غير افراط فيكون ظرفا ولا يصح الاداء قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطا ويختلف الاداء باختلاف صفة الوقت صحة وكراهة فيكون سببا للوجوب وتقديم المشروط على الشرط جائز اذا كان الشرط شرطا للوجوب كما في حولان الحول للزكوة واما اذا كان الشرط شرطا للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلوة وتقديم المسبب على السبب لا يجوز اصلا وههنا لما اجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم ان لا يجوز التقديم على الوقت ثم ههنا شيئان نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت اقيم مقامه ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو الامر اقيم مقامه ثم الظرفية والسببية لا تجتمعان بحسب الظاهر لانه ان ادى في الوقت لا يكون سببا لان السبب يجب ان يقدم على المسبب وان لم يؤد في الوقت لا يكون ظرفا اذ الظرف ما يؤدى فيه لا بعده فلهذا قالوا ان الظرف هو جميع الوقت والشرط هو مطلق الوقت والسبب هو الجزء الاول المتصل بالاداء قبل الشروع في الاداء والكل في القضاء وهو اربعة انواع وقد فصله المص بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول والى ما يلي

ابتداء الشروع او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت او الى جملة الوقت يعني ان الاصل ان كل مسبب متصل بسببه فان اديت الصلوة في اول الوقت يكون الجزء السابق على التحريمة وهو الجزء الذي لا يتجزأ سببا لوجوب الصلوة فان لم يؤد في اول الوقت تنتقل السببية الى الاجزاء التي بعده فيضاف الوجوب الى كل ما يلي ابتداء الشروع من الاجزاء الصحيحة فان لم يؤد في الاجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت فح يضاف الوجوب الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وهذا لا يتصور الا في العصر فان غيره من الصلوة كل الاجزاء صحيحة وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدى فيه اربع ركعات

عندن زفر رح فلا تنتقل السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع فان كان هذا
الجزء الاخير كاملا كما فى صلوة الفجر وجبت كاملة فان اعترض الفساد بالطلوع بطلت الصلوة
ويحكم بالاستيناف وان كان هذا الجزء ناقصا كما فى صلوة العصر وجبت ناقصة فان
اعترض الفساد بالغروب لم تفسد الصلوة لانه اداها كما وجبت وكان قوله الى ما يلى ابتداء
الشروع شاملا للجزء الاول وللجزء الناقص لان الجزء الاول والجزء الناقص انما يصير سببا
لوجوب الصلوة اذا شرع فيه واما اذا لم يشرع فيه لم يصر سببا فينبغى ان نقتصر عليه لان
الجزء الاول لاهتمام شانه عند الجمهور صرح به حتى ذهب كل الائمة سوى ابى حنيفة الى
استحباب الاداء فيه وكذا الجزء الناقص لاجل خلافية زفر فيه صرح بذكره وهذا
كله اذا ادى الصلوة فى الوقت واما اذا فاتت الصلوة عن الوقت فح يضاف الوجوب الى
جملة الوقت لانه قد زال المانع عن جعل كل الوقت سببا وهو كونه ظرفا للصلوة لانه
لم يبق الوقت فلما كان كل الوقت سببا للقضاء وهو كامل فح تجب الصلوة كاملة
فلا يتادى الا فى الوقت الكامل واليه اشار بقوله فلهذا لا يتادى عصر امسه فى الوقت الناقص
بخلاف عصر يومه يعنى فلاجل ان سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص اذا لم
يؤده فى الاجزاء الصحيحة وسبب وجوب عصر الامس هو كل الوقت الفائت الكامل قلنا
لا يتادى عصر الامس فى الوقت الناقص لانه لما فاتت الصلوة عن الوقت كان كل
الوقت سببا وهو كامل باعتبار اكثر اجزائه وان كان يشتمل على الوقت الناقص فلا يصح
قضاؤه الا فى الوقت الكامل ويتادى عصر يومه فى الوقت الناقص لانه لما لم يؤده فى
الوقت الاول واتصل شروعه فى الجزء الناقص كان هو سببا لوجوبه فيؤدى ناقصا
كما وجب ولا يقال ان من شرع صلوة العصر فى اول الوقت ثم مدها بالتعديل والتطويل
الى ان غربت الشمس فان هذه الصلوة قد تمت ناقصة وكان شروعها فى الوقت الكامل
لانا نقول انما يلزم هذا ضرورة ابتنائه على العزيمة فان العزيمة فى كل صلوة

عه مولانا عبد السلام الاعظمی ۱۲

مبحث الامر

ان يؤدى فى تمام الوقت فالاحتراز عن الكراهة مع الاقبال على العزيمة مما لا يجتمع قطعا فجعل هذا القدر من الكراهة عفوا ومن حكمه اشتراط نية التعيين اى من حكم هذا القسم الذى هو ظرف اشتراط نية التعيين بان يقول نويت ان اصلى ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لانه لما كان الوقت ظرفا صالحا للوقتى وغيره من النوافل والقضاء يجب ان يعين النية ولا يسقط لضيق الوقت اى اذا ضاق الوقت عن التوسعة بسبب تقصيره الى اخر الوقت او بسبب نومه او نسيانه لا يسقط التعيين عن ذمته لانه انما جاء الضيق بسبب العارض وفى الاصل كان سعة ولا يتعين بالتعيين الا بالاداء اى ان عين احد اول الوقت او وسطه او اخره لا يتعين بتعيينه اللسانى او القصدى الا اذا ادى فيه اى وقت ادى يكون ذلك الوقت تعيينا وان لم يؤد فيما عينه بل فى جزء اخر لا يسمى قضاء كالحانث فى اليمين فانه يتخير فى كفارتها بين ثلثة اشياء اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة فان عين واحدا منها باللسان او بالقلب لا يتعين عند الله تعالى ما لم يؤده فاذا ادى صار متعينا وان ادى غير ما عينه او لا يكون مؤديا او يكون معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان عطف على قوله اما ان يكون ظرفا وهو النوع الثانى من الانواع الاربعة للموقت ولا فرق بينه وبين القسم الاول الا بكون الاول ظرفا وهذا معيارا والمعيار هو الذى استوعب الموقت ولا يفضل عنه فيطول بطوله ويقصر بقصره فان الصوم يطول بطول النهار ويقصر بقصره فيكون معيارا وهو سبب لوجوبه ايضا وقد اختلف فيه فقيل الشهر كله سبب للصوم وقيل الايام فقط دون الليالى ثم قيل الجزء الاول من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر وقيل اول كل يوم سبب لصومه على حدة وقد ذكرنا كله فى التفسير الاحمدى ولم يذكر ههنا كونه شرطا للاداء مع انه شرط للاداء ايضا اكتفاء بالقرائن ثم فرع على كونه معيارا فقال فيصير غيره منفيا اى لما كان شهر رمضان معيارا للصوم يصير غير الفرض منفيا فى رمضان كما

قال عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان ولا تشترط نية التعيين بان يقول بصوم غد نويت بفرض رمضان لان هذا التعيين انما شرع في الصلوة لكون وقتها ظرفا لتعيين صالحا لغيرها ايضا وهو منتف ههنا وقال الشافعي رحمه الله لابد من تعيين النية قياسا على الصلوة وقال زفر رحمه الله لا حاجة الى اصل النية ايضا لانه متعين بتعيين الله تعالى وخير الامور اوسطها وهو في ما قلنا فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف تفريع على ما سبق اى فيصاب صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بان يقول نويت الصوم ومع الخطأ في الوصف ايضا بان ينوى النفل او واجبا اخر فلا يكون الا عن رمضان والمراد بهذا الخطاء ضد الصواب لا ضد العمد فان العامد والمخطى سواء في هذا الحكم الا في المسافر ينوى واجبا اخر عند ابى حنيفة رح استثناء من مقدر اى يصاب رمضان مع الخطأ في الوصف في حق كل واحد الا في المسافر حال كونه ينوى في رمضان واجبا اخر من القضاء والكفارة فانه يقع عما نوى لا عن رمضان عند ابى حنيفة رح لان وجوب الاداء لما سقط في حقه بتخيير بعد ذلك بين الاكل وبين واجب اخر وعندهما لا يصح لان شهود الشهر موجود في حقه كالمقيم وانما رخص له بالافطار لليسر فاذا لم يترخص عاد حكمه الى الاصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وهذا المسافر متلبس بخلاف المريض فانه ان نوى نفلا او واجبا اخر لم يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا العجز التقديري فاذا صام وتحمل المحنة على نفسه علم انه لم يكن عاجزا فيقع عن رمضان وهذا هو المختار وقيل رخصته ايضا متعلقة بالعجز التقديري وهو خوف زيادة المرض فهو كالمسافر وقيل في التطبيق بينهما ان المريض الذى يضره الصوم كمرض حمى البرد ووجع العين فرخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض والعجز التقديري والمريض الذى لا يضره الصوم كمرض امتلاء البطن فرخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض ظهر انه لم يكن له عجز حقيقى فلا يقع عما نوى

مبحث الامر

مبحث الامر

بل عن رمضان وفی النفل عنه روایتان متعلق بقوله ینوی واجباً اٰخر ای فی صوم النفل للمسافر عن ابی حنیفة رح روایتان فی روایة الحسن یقع عما نوی وفی روایة ابن سماعة عن رمضان وهذا الاختلاف مبنی علی دلیلین لابی حنیفة رح نقلا عنه فالدلیل الاول انه لما رخص الله تعالیٰ بالفطر کان رمضان فی حقه کشعبان و فی شعبان یصح النفل فکذا ههنا والدلیل الثانی انه لما رخص له بالفطر لیصرفه الی منافع بدنه بالاستراحة فلان یصرفه الی منافع دینه وهی قضاء ما وجب علیه من القضاء والکفارة اولیٰ لانه ان مات فی هذا الرمضان لم یعاقب لاجل رمضان ویعاقب بسبب القضاء والکفارة والنفل لیس اهم له لا فی مصالح دینه ولا فی مصالح دنیاه او یکون معیاراً له لا سبباً کقضاء رمضان عطف علی السابق وهو النوع الثالث من الانواع الاربعة للموقت فان وقت القضاء معیار بلا شبهة وسبب وجوبه هو شهود الشهر السابق لا هذه الایام فان سبب القضاء هو سبب الاداء ولم یعلم حال شرطیته والظاهر العدم فانه اذا لم یعلم تعیین الوقت فای وقت یکون شرطه ووقع فی بعض النسخ والنذر المطلق فان وقته معیار له ولیس سبباً لوجوبه وانما السبب هو النذر واما النذر المعین فقیل انه شریك للنذر المطلق فی هذا المعنی وانما یخالفه فی بعض احکامه وهو اشتراط نیة التعیین وعدم احتمال الفوات ولذا قیده به والظاهر ان النذر المعین شریك لرمضان فی کون الایام معیاراً له وسبباً للوجوب بعد ما اوجب علی نفسه فی هذه الایام وان قالوا بان النذر سبب للوجوب والحاصل ان النذر المعین شریك لرمضان فی بعض الاحکام ولقضاء رمضان فی بعض اٰخر فالحق بایهما شئت وصاحب المنتخب الحسامی جعل النذر المعین من جنس صوم رمضان ولم یذکر قضاء رمضان والنذر المطلق من اقسام الامر المقید بل هو مطلق من قبیل الزکوة وصدقة الفطر ومن ادخلهما فی المقید نظر الی انهما مقیدان بالایام دون

الليالى وهذا تمحل وتشترط فيه نية التعيين ولا يحتمل الفوات بخلاف الاولين
اى يشترط فى هذا القسم الثالث من الموقت نية التعيين بان يقول نويت للقضاء
والنذر ولا يتادى بمطلق النية ولا بنية النفل او واجب اخر كذا يشترط فيه التبييت اى النية
من الليل لان ماسوى رمضان كله محل للنفل فيقع جميع الامساكات على النفل مالم يعين من
الليل الصوم العارضى وهو القضاء والكفارة والنذر المطلق بخلاف النذر المعين فانه يتادى
بمطلق النية وبنية النفل ولكن لا يتادى بنية واجب اخر ولا يشترط فيه التبييت لانه معين
فى نفسه كرمضان لا يقع الامساك المطلق الا عليه مالم يصرفه الى واجب اخر وايضا لا يحتمل هذ
القسم الثالث الفوات بل كلما صام له يكون مؤديا لان كل العمر محل له عندنا وعند الشافعى
ان لم يقض رمضان حتى جاء رمضان اخر تجب عليه الفدية مع القضاء جبرا له على
التكاسل والتهاون بخلاف القسمين الاولين وهما الصلوة والصوم فانهما يحتملان
الفوات اذ لم يؤدهما فى الوقت المعهود فيكون قضاء او يكون مشكلا لا يشبه المعيار
والظرف كالحج عطف على ماسبق وهو النوع الرابع من انواع الموقت يعنى او يكون
وقت الموقت مشكلا اى مشتبه الحال يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه و
نظيره وقت الحج فانه مشكل بهذا المعنى وذلك من وجهين الاول ان وقت الحج شوال وذو القعدة
وعشرة ذى الحجة والحج لا يؤدى الا فى بعض عشرة ذى الحجة فيكون الوقت
فاضلا فمن هذا الوجه يكون ظرفا ومن حيث انه لا يؤدى فى هذا الوقت الا حج واحد
يكون معيارا بخلاف الصلوة فانه فى وقت واحد يؤدى صلوة مختلفة والثانى ان
الحج لا يفرض فى العمر الا مرة واحدة فان ادرك العام الثانى والثالث يكون الوقت
موسعا يؤديه فى اى وقت شاء وان لم يدرك العام الثانى يكون الوقت مضيقا
لا بد له ان يؤدى فى العام الاول لكن ابا يوسف رح اعتبر جانب التضييق ومحمد اعتبر
جانب التوسع على ماقال المص رح ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابى يوسف خلافا

مبحث الامر

المحمل ای لابد عند ابی یوسف ان یؤدی الحج فی العام الاول احتیاطاً احترازاً عن الفوات فان الحیوٰة الی العام الثانی موهوم والوقت مدید وعند محمد یترخص له ان یؤخر الی العام الآخر بشرط ان لا یفوت منه وثمرة الاختلاف لا تظهر الا فی الاثم فاذا لم یؤد فی العام الاول یصیر فاسقاً مردود الشهادة عند ابی یوسف ثم اذا اداه فی العام الثانی یرتفع عنه الاثم وتقبل شهادته وهکذا فی کل عام وعند محمد لا یاثم الا عند الموت او ادراك علامات ولا یکون مردود الشهادة ولکن کلما ادی یکون اداء عند الفریقین لا قضاء ویتادی باطلاق النیة لا بنیة النفل هذا من حکم کونه مشکلاً ای ان ادی الحج بمطلق النیة بان یقول نویت الحج یقع عن الفرض بخلاف ما اذا قال نویت حج النفل فانه یقع عن النفل وقال الشافعی یقع ههنا عن الفرض ایضاً لانه سفیه یجب ان یحجر علیه ولا یقبل تصرفه قلنا هذا یبطل الاختیار الذی شرط فی العبادات والحاصل ان الحج لما کان یشبه المعیار والظرف اخذ شبهاً من کل منهما فمن حیث کونه معیاراً اخذ شبهاً من الصوم فیتادی بمطلق النیة کالصوم ومن حیث کونه ظرفاً اخذ شبهاً من الصلوٰة فلا یتادی بنیة النفل کالصلوٰة هکذا ینبغی ان یفهم ثم لما فرغ المصنف عن مباحث المطلق والموقت شرع فی بیان کون الکفار مامورین بالامر او لا فقال والکفار مخاطبون بالامر بالایمان وبالمشروع من العقوبات والمعاملات لان الامر بالایمان فی الواقع لا یکون الا للکفار واما للمؤمنین کما فی قوله تعالیٰ یا ایها الذین آمنوا آمنوا فانما یراد به الثبات علی الایمان والاستقامة علیه او مواطاة القلب للسان او نحو ذلك وکذا هم الیوم بالعقوبات لان العقوبات وهی الحدود والقصاص اذا کانت تجری علی المسلمین لاجل انتظام العالم ومصلحة البقاء والزجر عن المعاصی فالکفار اولی بها سیما عند ابی حنیفة لان الحدود والکفارات عنده زاجرة للناس عن الارتکاب لا ساترة ومزیلة للمعصیة واما المعاملات فهی دائرة بیننا وبینهم فینبغی ان نتعامل معهم حسب ما یتعاملنا

مبحث الامر

قسم الاقتصار

بيننا فى البيع والشراء والاجارة وغيرها سوى الخمر والخنزير فانهما مباحان لهم لا لنا
واليه اشار عليه الصلوة والسلام بقوله الخمر لهم كالخل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا وانما
بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا وبالشرائع فى حكم المواخذة فى الآخرة
بلا خلاف يعنى ان الكفار مخاطبون بالشرائع وهى الصيام والصلوة والزكوة والحج فى حق
المواخذة فى الآخرة باتفاق بيننا وبين الشافعى رح فهم يعذبون بترك اعتقاد الفرائض و
الواجبات كما يعذبون بترك اعتقاد اصل الايمان لقوله تع ما سلككم فى سقر قالوا لم نك
من المصلين ولم نك نطعم المسكين اى لم نك من المعتقدين للصلوة المفروضة
والزكوة المفروضة هكذا قالوا وقد فسرته فى التفسير الاحمدى باطنب وجه واشمله
واما فى وجوب الاداء فى احكام الدنيا فكذلك عند البعض يعنى انهم مخاطبون باداء
العبادات فى الدنيا ايضا عند البعض من مشائخ العراق واكثر اصحاب الشافعى رح
وهذه مغلطة عظيمة للقوم لان الشافعى رح لما لم يقل بصحة ادائها منهم حالة الكفر ولا
بوجوب قضائها بعد الاسلام فما معنى وجوب الاداء فى الدنيا فلذا اولوا كلامه بان معنى
الخطاب فى حقهم امنوا ثم صلوا فيقدر الايمان مقتضى تبعا للعبادات وثمرته انهم
يواخذون عنده فى الآخرة بترك فعل الصلوة كما يعذبون بترك اعتقادها اتفاقا
فلو لم يكونوا مخاطبين باداء العبادات فى الدنيا لما عذبوا فى الآخرة بتركها هذا
غاية ما قيل فى التلويح فى تحقيق هذا المقام والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل
السقوط من العبادات اى المذهب الصحيح لنا ان الكفار لا يخاطبون باداء العبادات التى
تحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم فانهما يسقطان عن اهل الاسلام بالحيض والنفاس و
نحوهما لقوله عليه الصلوة والسلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن انك تاتى قوما من اهل الكتاب فادعهم
الى شهادة ان لا اله الا الله وانى رسول الله فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس
صلوات فى كل يوم وليلة الحديث فانه تصريح بانهم لا يكلفون بالعبادات الا بعد الايمان

مبحث الامر

مبحث النهي

وأما الايمان فلما لم يحتمل السقوط من احد الاجرم كانوا مخاطبين به ولما فرغ المصنف عن مباحث الامر شرع في مباحث النهي فقال ومنها النهي وهو قوله اى القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل يعنى ان النهي كالامر في كونه من الخاص لانه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو التحريم وباقي القيودات كما مضى في الامر غير انه وضع قوله لا تفعل مكان قوله افعل وهو يشمل المخاطب والغائب والمتكلم والمعروف والمجهول وانه يقتضى صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي والحكيم انما ينهى عن الفحشاء والمنكر كما ان الحسن في جانب الامر كذلك ثم ان في النهي تقسيماً بحسب اقسام القبح وهو انه اما قبيح لعينه او لغيره وكل منهما نوعان فصار المجموع اربعة على ما بينه المصنف بقوله وهو اى المنهى عنه المفهوم من النهي اما ان يكون قبيحاً لعينه اى تكون ذاته قبيحة بقطع النظر عن الاوصاف اللازمة و العوارض المجاورة وذلك نوعان وضعاً وشرعاً اى الاول من حيث انه وضع للقبيح العقلى بقطع النظر عن ورود الشرع والثاني من حيث ان الشرع ورد بهذا والا فالعقل يجوزه او لغيره عطف على قوله لعينه وذلك نوعان وصفاً ومجاوراً يعنى ان النوع الاول ما يكون القبيح وصفاً للمنهي عنه اى لازماً غير منفك عنه كالوصف والنوع الثاني ما يكون القبيح فيه مجاوراً للمنهي عنه في بعض الاحيان ومنفكاً عنه في بعض اخر كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء امثلة للانواع الاربعة على ترتيب اللف والنشر فالكفر مثال لما قبح لعينه وضعاً لانه وضع لمعنى هو قبيح في اصل وضعه والعقل مما يحرمه لو لم يرد عليه الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول السليمة وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعاً لان البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلاً وانما القبح فيه لاجل ان الشرع فسر البيع بمبادلة مال بمال والحر ليس بمال عنده وكذا صلوة المحدث قبيحة شرعاً لان الشارع اخرج المحدث من ان يكون اهلاً لادائها وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفاً فان الصوم في نفسه عبادة وامساك لله تعالى وانما حرم لاجل ان يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى وفي الصوم

ای الاکل والشرب والجماع ١٢ منه

مبحث النهی

اعراض عنها وهذا المعنى لازم بمنزلة الوصف لهذه الصوم لان الوقت داخل في تعريف الصوم
ووصف الجزء وصف الكل فصار فاسدا او لو يلزم بالشروع بخلاف النذر فانه في نفسه طاعة و
الافساد في التسمية وانما الفساد في الفعل فيجب قضاؤه وبخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة فانها
وان كانت من هذا القسم ايضا لكن الوقت ليس داخلا في تعريفها ولا معيارا لها فلم تكن فاسدة
بل مكروهة تلزم بالشروع ويجب القضاء بالافساد والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاورا
فان البيع في ذاته امر مشروع مفيد للملك وانما يحرم وقت النداء لان فيه ترك السعي الى الجمعة
الواجب بقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وهذا المعنى مما يجاور البيع في بعض الاحيان
فيما اذا باع وترك السعي وينفك عنه في بعض الاحيان فيما اذا سعى الى الجمعة وباع في الطريق
بان يكون البائع والمشتري راكبين في سفينة تذهب الى الجامع وفيما اذا لم يبع ولم يسع الى
الجمعة بل اشتغل بلهو آخر فهذا البيع كبيع الغاصب يفيد الملك بعد القبض ومثل وطي
الحائض مشروع من حيث انها منكوحة وانما يحرم لاجل الاذى وهو مما امكن ان ينفك
عن الوطي بان يوجد الوطي بدون الاذى والاذى بدون الوطي وكذا الصلوة في الارض
المغصوبة مشروعة في ذاتها وانما تحرم لاجل شغل ملك الغير وهو مما ينفك عن الصلوة
بان توجد الصلوة بدون شغل ملك الغير بل في ملك نفسه ويوجد الشغل بدون الصلوة
بان يسكن فيه ولا يصلي ولما فرغ عن تقسيم النهي اراد ان يبين ان اي نهي يقع على القسم الاول
واي نهي يقع على القسم الآخر فقال والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول والمراد
بالافعال الحسية ما يكون معانيها المعلومة القديمة قبل الشرع باقية على حالها لا تتغير بالشرع
كالقتل والزنا وشرب الخمر بقيت معانيها وماهياتها بعد نزول التحريم على حالها ولا يراد ان
حرمتها حسية معلومة بالحس لا يتوقف على الشرع فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق
وعدم الموانع يقع على القبح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه كالوطي حالة الحيض
حرام لغيره مع انه فعل حسي لقيام الدليل وعن الامور الشرعية يقع على الذي اتصل به

مبحث النهي

وصفا عطف على قوله عن الافعال الحسية اي والنهي عن الامور الشرعية يقع على القسم الذي اتصل به القبح وصفا يعني يحمل على انه قبيح لغيره وصفا والمراد بالامور الشرعية ما تغيرت معانيها الاصلية بعد ورود الشرع بها كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان الصوم هو الامساك في الاصل وزيدت عليه في الشرع اشياء والصلوة هو الدعاء زيدت عليه اشياء والبيع مبادلة المال بالمال فقط زيدت عليها اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك والاجارة مبادلة المال بالمنافع زيدت عليه معلومية المستاجر والاجرة والمدة وغير ذلك فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق يحمل على القبح الوصفي الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث لان القبح يثبت اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضي وهو النهي دليل على الدعوى الاخيرة وبيانه يقتضي بسطا وهو ان في النهي عن الافعال الشرعية اختلافا فقال الشافعي رح انه يقتضي القبح لعينه وهو الكامل قياسا على الاول على ما ياتي ونحن نقول ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد فان كف عن المنهي عنه باختياره يثاب عليه والا يعاقب عليه وان لم يكن ثمه اختيار سمي ذلك الكف نفيا ونسخا لا نهيا كما اذا لم يكن في الكوز ماء ويقال له لا تشرب فهذا نفي وان قيل له ذلك بوجود الماء سمي نهيا فالاصل في النهي عدم الفعل بالاختيار والقبح انما يثبت في النهي اقتضاء ضرورة حكمة الناهي فينبغي ان لا يتحقق هذا القبح على وجه يبطل به المقتضي اعني النهي لانه اذا اخذ القبح قبحا لعينه صار النهي نفيا ويبطل الاختيار اذ اختيار كل شئ ما يناسبه فاختيار الافعال الحسية هو القدرة حسا اي يقدر الفاعل ان يفعل الزنا باختياره ثم يكف عنه نظرا الى نهي الله تعالى فيكون القبح ثمه لعينه واختيار الافعال الشرعية ان يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشارع ومع ذلك ينهاه عنه فيكون ماذونا فيه وممنوعا عنه جميعا ولا يجتمعان قط الا ان يكون ذلك الفعل مشروعا باعتبار اصله و

ذاته وقبيحاً باعتبار وصفه ولا يكفي في هذه الافعال الشرعية الاختيار الحسي كما ذكر في القسم الاول والشافعي رح اذا قال يكون القبح معنى بعينه ذهب الاختيار الشرعي وبقي الاختيار الحسي وهو لا ينفعنا فصار النهي نفياً وبطل المقتضي لرعاية المقتضي وهو شيء جدًّا هذا هو غاية التحقيق في هذا المقام ثم فرّع على الاصل الذي مهده فقال ولهذا كان الربوا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعاً باصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل اي لاجل ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي القبح لغيره وصفاً كان هذه الامور المذكورة مشروعة باعتبار الاصل دون الوصف فان الربوا هو معاوضة مال بمال فيه فضل تحقق بعقد المعاوضة لاحد الجانبين وهذا مشروع باعتبار ذاته الذي هو العوضان وانما الفساد فيه لاجل الفضل المشروط وهكذا حال سائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه الذي هو اهل الاستحقاق والبيع بالخمر ونحوه كل ذلك مشروع باعتبار ذاته وانما الفساد باعتبار الشرط الزائد فيكون مفيداً للملك بعد القبض وكذا صوم يوم النحر مشروع باعتبار كونه صوماً وغير مشروع باعتبار الوصف الذي هو الاعراض عن الضيافة فتعلق النهي في كل ذلك بالوصف لا بالاصل ثم ههنا سوال مقدر على ابي حنيفة رح وهو ان بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم من الافعال الشرعية مع ان ههنا الوثيقة على القبح لغيره بل على القبح لعينه عندكم فاجاب عنه المص رح وقال والنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي فالحر عام من ان يكون حر الاصل او حر العتاقة والمضامين جمع مضمونة وهو ما في اصلاب الآباء والملاقيح جمع ملقوحة وهو ما في ارحام الامهات والمحارم عام من ان يكون حرمة القرابة او حرمة المصاهرة وبالجملة فالنهي عن هؤلاء محمول على النفي بطريق المجاز فكان نسخاً لعدم محله اي فكان هذا النهي كله نسخاً للمشروعية لعدم محل النهي اذ محل البيع هو المال وهؤلاء ليسوا بمال ومحل النكاح المحللات وهن محرمات بالنص وفي ايراد لفظ

مبحث النهي

السنخ بعد النفي تنبيه على ما ترى فهما هنا او يمكن ان يكون نسخاً اصطلاحياً عند من يقول ان رفع الاباحة الاصلية ورفع ما في الجاهلية او في الشرائع السابقة يسمى نسخاً لان بيع الحر كان في شريعة يوسف وبيع المضامين والملاقيح كان في الجاهلية ونكاح بعض المحارم كان في الجاهلية وبعضها في الاديان السابقة وقال الشافعي في البابين ينصرف الى القسم الاول شروع في بيان مذهب الشافعي يعني ان عنده النهي في كل من الافعال الحسية والافعال الشرعية ينصرف الى القبح لعينه كحرمة الزنا والخمر وحرمة صوم النحر عنده سواء قولا بكمال القبح حال بمعنى الفاعل اي حال كونه قائلا بكمال القبح وهو القبح لعينه او مفعول له لاجل قوله بكمال القبح كما قلنا في الحسن في الامر ان من مذهبنا ان الامر المطلق الخالي عن القرينة يقع على الحسن لعينه قولا بكمال الحسن فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب عنده ولا البيع الفاسد موجبا للملك بعد القبض وانما شبه الشافعي النهي بالامر لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن فينبغي ان يكونا على السواء ولان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد عطف على قوله قولا بكمال القبح لا على قوله لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كما يوهمه الظاهر وهو دليل ثان للشافعي باعتبار ترتيب احكامه واثاره كما ان الاول دليل باعتبار تقدم مقتضاه وشرطه والفرق بين المسلكين بين وقد عرفت جوابهما فيما تقدم في ضمن تقريراتنا ولذا قال لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا هذا شروع في تفريعات الشافعي على مقدمة مطوية نشأت من قوله فلا يكون مشروعا اي ولان المنهي عنه سواء كان حسيا او شرعيا لا يكون مشروعا بنفسه ولا سببا لمشروع آخر قال الشافعي لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان الزنا حرام ومعصية فلا يكون سببا للنعمة هي حرمة المصاهرة لانها تلحق الاجنبية بالامهات وقد من الله تعالى بها علينا حيث قال و هو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا افلا تثبت حرمة المصاهرة الا بالنكاح

بحث النهي

قمر الاقمار

وهي اربع حرمات حرمة اب الواطي وابنه على الموطوءة وحرمة ام الموطوءة وبنتها على الواطي فهذه الحرمات الاربع عنده لا تتعلق الا بالوطي الحلال وعندنا كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا ودواعيه من القبلة واللمس والنظر الى الفرج الداخل بشهوة وذلك لان دواعي الزنا مفضية الى الزنا والزنا مفض الى الولد والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي يحرم على الولد اولا اب الواطي وابنه اذا كانت انثى وام الموطوءة وبنتها اذا كان ذكرا ثم تتعدى من الولد الى طرفيه فتحرم قبيلة المرأة على الزوج وقبيلة الزوج على المرأة لان الولد انشأ جزئية واتحادا بينهما ولهذا يضاف الولد الواحد الى الشخصين جميعا فصار كان الموطوءة جزء من الواطي والواطي جزء منها فتكون قبيلته قبيلتها وقبيلتها قبيلته فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز وطي الموطوءة مرة اخرى ولكن انما جاز دفعا للحرج وكذا تتعدى هذه من الزنا الى اسبابه فالزنا واسبابه انما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لا من حيث انه زنا كما ان التراب انما يطهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه

ولا يفيد الغصب الملك عطف على لا تثبت وتفريع ثان للشافعي رح وذلك لان الغصب حرام ومعصية فلا يكون سببا لامر مشروع هو الملك اذا هلك المغصوب وقضى عليه بالضمان وعندنا يملك الغاصب المغصوب بعد الضمان فيملك اكسابه الباقية في يده وينفذ بيعه الماضي لانه لو لم يملك الغاصب المغصوب بل بقي في ملك المالك لاجتمع البدلان في ملكه وهو الاصل مع الضمان وذلك لا يجوز فلما ملك المالك الضمان يجب ان يملك الغاصب المغصوب فالضمان عنده بمقابلة اليد الفائتة عن الملك وعندنا بمقابلة الملك الفائت الا في المدبر فانه اذا غصب رجل مدبرا لاحد وهلك في يده يضمنه ولا يملكه جبرا لليد الفائتة ولا يكون سفر المعصية سببا للرخصة تفريع ثالث للشافعي رح وذلك لان سفر المعصية وهو سفر الآبق وقاطع الطريق والباغي معصية وحرام فلا يكون سببا لمشروع وهو الرخصة في افطار الصوم وقصر الصلوة وعندنا تعم الرخصة للمطيع والعاصي جميعا لان السفر ليس

مبحث النهي

مبحث العام

قبيحًا فی نفسه بل القبیح هو للمعصية مجاورلة منفك عنه فيصلح سببًا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء تفريع رابع للشافعی وذلك لان استيلاء الكافر على مال المسلم والحرازه بدار الحرب امر حرام ومحظور فلا يصلح ان يكون سببا للملك وعندنا يكون ذلك سببا للملك لان الحفظ انما يكون بالملك وباليد فاذا اخذوه وادخلوه فی دارهم فات منا اليد والملك فهذا استيلاء ورد على محل غير معصوم بقاء وان كان معصوما ابتداء فيملكونه وقد ثبت ذلك من اشارة قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم لانهم كانوا اغنياء بمكة وانما سموا فقراء لاستيلاء الكفار على مالهم ثم لما فرغ المصنف عن بيان الخاص باحكامه واقسامه شرع فی بيان العام فقال واما العام فما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول فكلمة ما عبارة عن لفظ موضوع لان العموم لا يجری فی المعانی والعام من اقسام وجوه النظم وضعا كالخاص وقوله يتناول افرادا اخرج الخاص اما الخاص المعين فظاهر واما خاص الجنس والنوع فلانه يتناول مفهوما كليا او فردا واحدا يحتمل الصدق على كثيرين وليس هو بموضوع للافراد بنفسه وكذا اخرج اسماء العدد لانها يتناول الاجزاء دون الافراد وكذا يخرج به المشترك لانه يتناول معانی لا افرادا ثم قوله متفقة الحدود على سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام لا للاحتراز وقيل متفقة الحدود احتراز عن المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود وعلى سبيل الشمول احتراز عن النكرة المنفية فانها تتناول الافراد على سبيل البدلية دون الشمول وانما اكتفى المصنف بالتناول دون الاستغراق اتباعا لفخر الاسلام فانه لا يشترط عنده فی العام الاستغراق لجميع الافراد فالجمع المعرف والمنكر كله عام وعند صاحب التوضيح يشترط فی العام الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص وانه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا بيان لحكمه بعد بيان معناه فقوله يوجب الحكم رد على من قال انه مجمل لاختلاف اعداد الجمع فلا يكون موجبا اصلا بل يجب التوقف حتى يقوم الدليل على معين وقولهم

فيما بيناه ولهذا رد على من قال لا يوجب الفرد الا الواحد ولا الجمع الا الثلث والباقي موقوف
على قيام الدليل وقوله قطعا رد على الشافعي رح حيث ذهب الى ان العام ظني لانه ما من عام
الا وقد خص منه البعض فيحتمل ان يكون مخصوصا منه البعض وان لم نقف عليه
فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس ونقول هذا احتمال ناش بلا دليل ف
هو لا يعتبر واذا خص عنه البعض كان احتمالا ناشيا عن دليل فيكون معتبرا فصار
العام قطعي فيكون مساويا للخاص حتى يجوز نسخ الخاص به اي بالعام لانه يشترط
في الناسخ ان يكون مساويا للمنسوخ او خيرا منه كحديث العرنيين نسخ بقوله عليه
السلام استنزهوا عن البول وعرنيون قبيلة ينسبون الى عرينة تصغير عرنة الشئ
هي واد بعرفات وحديثهم ما روى انس بن مالك رض ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم
توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله عليه السلام ان يخرجوا
الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها فصحوا ثم ارتدوا واقتلوا الرعاة واستاقوا
الابل فبعث رسول الله في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل
اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث خاص ببول الابل يدل على طهارته
رحله وبه تمسك محمد رح في ان بول ما يؤكل لحمه طاهر ويحل شربه للتداوي وغيره وعندهما هو منسوخ
بقوله عليه السلام استنزهوا من البول وهو عام لماكول اللحم وغيره فقد نسخ الخاص بهذا العام فبول
ما يؤكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه واستعماله للتداوي وغيره عند ابي حنيفة رح ويحل عند ابي
يوسف رح في التداوي للضرورة على ما عرف وقصة هذا الحديث الناسخ ما روي انه عليه السلام لما فرغ من دفن
صحابي صالح ابتلي بعذاب القبر جاء الى امرأته فسألها عن اعماله فقالت كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بوله فح
قال عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه فهو بحسب شان النزول مخصوص
ببول ما يؤكل لحمه كما كان المنسوخ خاصا به لكن العبرة لعموم اللفظ والذي يدل على كون
حديث العرنيين منسوخا بهذا الحديث ان المثلة التي تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق

مبحث العام

مبحث العام

لانها كانت فى ابتداء الاسلام واذا اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر ان الحلقة للاول والفص بينهما تاييد لمقدمة مفهومة مما قبل وهى ان العام مساوٍ للخاص ومسألة فقهية وهى انه اذا اوصى احد بخاتمه لانسان ثم اوصى بكلام مفصول بعده بفص ذلك الخاتم بعينه لانسان آخر فتكون الحلقة للموصى له الاول خاصة والفص مشتركا بين الاول و الثانى على السواء وذلك لان الخاتم عام اى كالعام لان العام المصطلح هو ما يشمل افرادا والخاتم لا يصدق الا على فرد واحد ولكنه كالعام يشمل الحلقة والفص كليهما والفص خاص للاول فقط فاذا ذكر الخاص بعد العام بكلام مفصول وقع التعارض بينهما فى حق الفص فيكون الفص للموصى لهما جميعا تسوية للعام مع الخاص بخلاف ما اذا اوصى بالفص بكلام موصول فانه يكون بيانا لان المراد بالخاتم فيما سبق الحلقة فقط فتكون الحلقة للاول والفص للثانى وعند ابى يوسف رح يكون الفص للثانى البتة سواء اتى بكلام موصول او مفصول لان الوصية انما تلزم بعد مماته لا فى حياته فكان الموصول والمفصول سواء كما فى الوصية بالرقبة لانسان وبخدمتها لآخر قلنا الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة لانهما جنسان مختلفان بخلاف الخاتم فانه يتناول الفص لا محالة فيكون كالقياس مع الفارق ثم ان فى هذا المقام عامين اختلف فيهما الشافعى رح مع ابى حنيفة رح ظنا منه بانهما مخصوصان عند ابى حنيفة رح وليس كذلك تقرير الاول ان فى قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه كلمة ما عامة لكل ما لم يذكر اسم الله عليه عامدا او ناسيا فينبغى ان لا يحل متروك التسمية اصلا كما ذهب اليه مالك رح ولكنكم خصصتم الناسى من هذا وقلتم انه يجوز متروك التسمية ناسيا والآية محمولة على العامد فقط قلنا ان تخص العامد منه ايضا بالقياس على الناسى وبخبر الواحد وقوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم فلم يبق فى الآية الا ما كان مذبوحا باسماء الاصنام وتقرير الثانى ان فى قوله تعالى ومن دخله كان آمنا كلمة من ايضا عامة شاملة لمن دخل فى البيت بعد قتل انسان او بعد قطع اطرافه او دخل

في البيت ثم قتل فيه رجلاً فينبغي ان يكون كل من هؤلاء آمناً وانتم خصصتم من هذا من قتل في البيت بعد الدخول ومن دخل فيه بعد قطع اطرافه وقلتم انه يقتص من هذين في البيت قلنا ان نخص الصورة الثالثة ايضاً وهو من دخل في البيت بعد ان قتل انساناً فيقتص منه بالقياس على الصورتين الاوليين وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصياً ولا فاراً بدم ولم يبق تحت هذا العام الا الامن عن عذاب النار فلما ابطل المص عن جانب ابي حنيفة رح بقوله ولا يجوز تخصيص قوله تع ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومن دخله كان آمناً بالقياس وخبر الواحد اي لا يجوز تخصيص الشافعي رح العامد عن قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بالقياس على الناسي وقوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وتخصيص الداخل في البيت بعد ما قتل عن قوله ومن دخله كان آمناً بالقياس على القاتل بعد الدخول وعلى الاطراف وقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصياً ولا فاراً بدم لانهما ليسا مخصوصين تعليل لقوله لا يجوز اي لان هذين العامين ليسا مخصوصين اولاً كما زعمتم حتى يخص ثانياً بالقياس وخبر الواحد لان الناسي ليس بداخل في قوله تع مما لم يذكر اسم الله اصلاً اذ هو في معنى الذاكر فلم يخص من الآية حتى يقاس عليه العامد وكذا الذي عليه قصاص في الطرف لم يخص من الامن اذ المراد بالامن امن الذات والاطراف كانها ليست من الذات بل من المال وكذا القاتل بعد الدخول فيه اذ معنى قوله ومن دخله كان آمناً من دخله بعد ما صار مباح الدم بردة او زنا او قصاص لا انه باشر هذه الامور بعد الدخول فهو خارج عن مضمون الآية لا انه مخصوص منها الا انه يقر ان ضمير دخله راجع الى البيت والمقصود بيان امن الحرم لانا نقول ان حكمهما واحد بدليل قوله تع اولم يروا انا جعلنا حرماً آمناً ثم ان المص لما فرغ عن بيان العام الغير المخصوص شرع في بيان العام المخصوص واورد فيه ثلثة مذاهب وبين كل مذهب بدليل وشبهه بمسألة فقهية فقال فان لحقه خصوص معلوم او مجهول لا يبقى قطعياً لكنه لا يسقط الاحتجاج

بحث العام

اى ان لحق هذا العام الذى كان قطعيا مخصص معلوم المراد او مجهول المراد فالمختار انه لا تبقى قطعيته ولكن يجب العمل به كما هو شان سائر الدلائل الظنية من خبر الواحد والقياس والتخصيص فى الاصطلاح هو قصر العام على بعض مسمياته بكلام مستقل موصول فان لم يكن كلاما بان كان عقلا او حسا او عادة او نحوه لم يكن تخصيصا اصطلاحا ولم يصر ظنيا وكذا ان لم يكن مستقلا بل كان بغاية او شرط او استثناء او صفة وسيجىء تفاصيلها وكذا ان لم يكن موصولا بل كان متراخيا لا يسمى تخصيصا بل نسخا على ما سيجىء هكذا قالوا وعند الشافعى كل ذلك يسمى تخصيصا لانه عنده هو قصر العام على بعض المسميات مطلقا وكثيرا ما يطلق التخصيص على المتراخى مجازا عندنا ايضا او نظير المخصوص المعلوم والمجهول قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فان البيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه وقد خص الله منه الربوا وهو فى اللغة الفضل ولم يعلم اى فضل يراد به لان البيع لم يشرع الا للفضل فهو نظير المخصوص المجهول ثم بينه النبى عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا فهو حينئذ نظير المخصوص المعلوم ولكن لم يعلم حال ما سوى الاشياء الستة البتة ولهذا قال عمر رض خرج النبى عنا ولم يبين لنا ابواب الربوا بيانا شافيا فاحتاجوا الى التعليل والاستنباط فعلل ابو حنيفة رح بالقدر والجنس والشافعى رح بالطعم والثمنية ومالك رح بالاقتيات والادخار فعمل كل بمقتضى تعليله فى تحريم اشياء وتحليل اشياء على ما ياتى فى باب القياس ان شاء الله تعالى عملا لشبه الاستثناء والنسخ تعليل للمذهب المختار وبيان ان دليل التخصيص وهو قوله تعالى وحرم الربوا يشبه الاستثناء باعتبار حكمه وهو ان المستثنى كما لم يدخل فيما قبل كذلك المخصوص لم يدخل تحت العام ويشبه الناسخ باعتبار صيغته وهو ان صيغته مستقلة كالناسخ فيجب علينا ان نراعى كلا الشبهين ولو فرض كل منهما على تقديرى كون المخصوص معلوما ومجهولا الا ان نقتصر على الشبه الاول كما اقتصر

بحث العام

مبحث العام

عليه اهل المذهب الثاني ولا ان نقتصر على الشبه الثاني كما اقتصر عليه اهل المذهب الثالث فقلنا اذا كان دليل الخصوص معلوما فرعاية شبه الاستثناء تقتضي ان يبقى العام قطعيا على حاله لان المستثنى اذا كان معلوما كان المستثنى منه في الافراد الباقية على حاله ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان لا يصح الاحتجاج بالعام اصلا لان الناسخ مستقل وكل مستقل يقبل التعليل او لا يقبل الناسخ بنفسه التعليل لئلا تلزم معارضة التعليل النص واذا قبل التعليل فلا ندري كم يخرج بالتعليل وكم يبقى فيصير مجهولا وجهالته تؤثر في جهالة العام فلرعاية الشبهين جعلنا العام بين بين وقلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به واذا كان دليل الخصوص مجهولا فينعكس المعلوم يعني ان رعاية شبه الاستثناء تقتضي ان لا يصح التمسك بالعام اصلا لان جهالة المستثنى تؤثر في جهالة المستثنى منه والمجهول لا يقبل شيئا ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان يبقى العام قطعيا لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فلرعاية الشبهين جعلنا العام ههنا ايضا بين بين وقلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به فصار كما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه تشبيه لدليل الخصوص المذكور بمسألة فقهية اي صار دليل الخصوص على هذا المذهب المختار نظير هذه المسألة الفقهية وهي ان يعين الخيار في احد العبدين المبيعين وسمى ثمنه على حدة وذلك لان هذه المسألة على اربعة اوجه احدها ان يعين محل الخيار ويسمى ثمنه والثاني لا يعين ولا يسمى والثالث ان يعين ولا يسمى والرابع ان يسمى ولا يعين فالعبد الذي فيه الخيار داخل في العقد غير داخل في الحكم فمن حيث انه داخل في العقد يكون رد المبيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء فيكون كالمخصص الذي له شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع ببيع واحد فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء

ورعاية شبه الاستثناء تقتضى فساد البيع فى الصور الاربع لجعل ما ليس بمبيع شرطا بقبول المبيع فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه وهو المذكور فى المتن صح البيع لشبه الناسخ ولم يعتبر ههنا جعل قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما اعتبر اذ اجمع بين الحر والعبد وفصل الثمن لان الحر لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد وفى مسألتنا العبد الذى فيه الخيار داخل فى العقد فلا يكون ضمه مخالفا لمقتضى العقد وان جهل احدهما او كلاهما لا يصح لشبه الاستثناء ففى صورة جهل كليهما يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته ذلك وذلك بط وفى صورة جهل المبيع يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بخمس مائة وفى صورة جهل الثمن يصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف ولم يعتبر فى هذه الصور شبه الناسخ لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فيبطل شرط الخيار ويلزم العقد فى العبدين وهو خلاف ما قصده القائل

وقيل انه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء المجهول لان كل واحد منهما البيان انه لم يدخل هذا هو المذهب الثانى واليه ذهب الكرخى وعيسى بن ابان وهؤلاء قد فرطوا فى هذا العام المخصوص البعض ويقولون لا يبقى العام قابلا للتمسك اصلا سواء كان المخصوص معلوما كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم وشبهوه بالاستثناء فقط لانهم لم يراعوا جانب الصيغة بل اعتبروا المعنى فقط وهو عدم الدخول وانما شبهوه بالاستثناء المجهول لانه اذا كان دليل الخصوص مجهولا فظاهر انه كالمجهول وان كان معلوما فبالتعليل يصير مجهولا وان كان الاستثناء فى نفسه مما لا يقبل التعليل فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد تشبيه لدليل هذا المذهب بمسألة فقهية مذكورة فانه اذا باع العبد والحر بثمن واحد بان يقول بعتهما بالالف فالحر لا يدخل فى البيع فيكون استثناء وبيعا للعبد بالحصة من الالف ابتداء فالحر لا يدخل ابتداء وهو بط لجهالة الثمن

مبحث العام

بخلاف ما اذا فصل الثمن بان يقول بعت هذا بخمس مائة وهذا بخمسمائة فانه يجوز عندهما خلافا لابي حنيفة لجعل قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع وقيل انه يبقى كما كان اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء هذا هو المذهب الثالث فهؤلاء قد افرطوا في حق العام بابقائه قطعيا كما كان وشبهوه بالناسخ فقط من حيث استقلال الصيغة ولم يلتفتوا الى رعاية جانب الاستثناء قط فان كان دليل الخصوص معلوما فظاهر ان الناسخ المعلوم لا يؤثر في تغيير ما بقي من الافراد الغير المنسوخة وان كان مجهولا فالناسخ المجهول يسقط بنفسه ولا تؤثر جهالته في تغيير ما قبله فصار كما اذا باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم تشبيه لدليل هذا المذهب بمسألة فقهية مذكورة فانه اذا باع عبدين بثمن واحد بان قال بعتهما بالف ومات احد العبدين قبل التسليم يبقى البيع في الآخر بحصته من الالف لانه بيع بالحصة بقاء فكانه نسخ البيع في العبد الميت بعد انعقاده وهو جائز وههنا مذهب رابع مذكور في التوضيح وغيره ولم يذكره المص وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا يسقط الاحتجاج به على ما قاله الكرخي وان كان معلوما فكالاستثناء وهو لا يقبل التعليل فبقي العام قطعيا على ما كان قبل ذلك ولما فرغ المص عن بيان تخصيص العام شرع في ذكر الفاظه فقال والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى لا غير كرجال وقوم يعني ان العام على نوعين احدهما ما تكون الصيغة والمعنى كلاهما عاما دالا على الشمول بان تكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعبا في الفهم منه والآخر ان لا تكون الصيغة دالة على العموم ويكون المعنى مدلولا بالاستيعاب ولا يتصور عكسه لان اخلاء المعنى عن اللفظ العام الموضوع غير معقول الا بالتخصيص وذلك شيء آخر فالاول مثاله رجال ونساء وغيرهما من الجموع المنكرة والمعرفة والقلة والكثرة لكن في القلة من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة قيل من الثلثة وقيل من العشرة الى ما لا يتناهى لكن هذا مختار فخر الاسلام لانه لا يشترط الاستيعاب في معنى العام بل يكفي بانتظام جمع من المسميات واما عند من يشترط الاستيعاب

مبحث العام

والاستغراق فيه يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام على ماذكر في التوضيح وآخر مثاله

قوم ورهط فان القوم صيغته صيغة مفرد بدليل انه يثنى ويجمع يقال قومان واقوام لكن

معناه معنى العام لانه يطلق على الثلثة الى العشرة كما ان رهطا يطلق الى التسعة ولكن

يشترط في اطلاق لفظ القوم ان تكون الاحاد مجتمعة وانما يصح الاستثناء لواحد في

قولك جاءني القوم الا زيدا باعتبار ان مجئ المجموع لا يكون الا باعتبار مجئ كل واحد بجزؤ

ماذا قيل بطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا لان الحكم ههنا متعلق بالمجموع من حيث

المجموع ولهذا يصح جاء العشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا ومن وما يحتملان

العموم والخصوص واصلهما العموم يعني انهما في اصل الوضع للعموم ويستعملان في الخصوص

بعارض القرائن سواء استعملا في الاستفهام او الشرط او الخبر وما قيل ان الخصوص

يكون في الاخبار فمنتقض لا يطرد ومن في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل

اي الاصل في من ان يكون لذوات من يعقل كقوله ع من قتل قتيلا فله سلبه

وقد يستعمل في غير من يعقل مجازا كما في قوله تع فمنهم من يمشي على بطنه والاصل

في ما ان يكون في ذوات ما لا يعقل يقال ما في الدار فالجواب درهم او دينار لا زيد او عمرو

وقد يستعمل في غيرها كما سياتي فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاء وا عتقوا

تفريع لكون كلمة من عامة وذلك لان معناه كل من شاء العتق من بين عبيدي

فهو حر وكلمة من في نفسها عامة ووصفت بصفة عامة وهي المشية ومن يحتمل

التبيان فان شاء الكل لا بد ان يعتقوا جميعا عملا بعموم كلمة من بخلاف ما اذا قال من

شئت من عبيدي عتقه فاعتقه باسناد المشية الى المخاطب فان له حينئذ ان يعتقهم

الا واحدا عند ابي حنيفة لان كلمة من للعموم ومن للتبعيض فلا يستقيم العمل

بهما الا اذا بقي واحد منهم غير معتق وكذا المشية صفة خاصة للمخاطب وقيل كلمة

من للتبعيض في كل من المثالين لكن في المثال الاول كل من العبد الشائي بعض مع

مبحث العام

قطع النظر عن غيره فيعتق الكل وفي المثال الثاني الشائي واحد يتعلق مشيته بالكل دفعة فلا يستقيم الا بتخصيص البعض ولكن يرد عليه انه ان شاء الكل على الترتيب فيصدق على كل واحد انه شاء عتقه حال كونه بعضا من العبد فتامل فيه فان قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق تفريع لكون كلمة ما عامة لان المعنى حينئذ ان كان جميع ما في بطنك غلاما فانت حرة ولم يكن كذلك بل كان بعض ما في بطنها غلاما وبعضه جارية فلم يوجد الشرط لا يقال فحينئذ ينبغي ان يجب قراءة جميع ما تيسر من القران في الصلوة عملا بقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران لانا نقول بناء الامر على التيسير ينافي ذلك وما يجئ بمعنى من مجازا كقوله تعالى والسماء وما بناها ولم يتعرض لمثل ذلك في من على ما ذكرت لقلته ويدخل في صفات من يعقل ايضا تقول ما زيد فجوابه الكريم وقال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي الطيبات لكم وكل للاحاطة على سبيل الافراد اي جعل كل فرد كان ليس معه غيره فهذا يسمى عموم الافراد وهي تصحب الاسماء فتعمها اي تدخل على الاسماء فتعمها دون الافعال لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه لا يكون الا اسما فان قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق يحنث بتزوج كل امرأة ولا يقع الطلاق على امرأة واحدة مرتين ولما كانت كلمة كل للعموم مدخولها فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده لانه مدلولها لغة وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه لانه مدلولها عرفا ولهذا لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث وان قال كل التطليقة يقع واحدة حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق والكذب اي بصدق الاول وكذب الثاني لان معنى الاول كل فرد من الرمان مما يصلح ان يوكل وهو صادق ومعنى الثاني كل اجزاء الرمان مما يوكل وهو كذب لان القشر لا يوكل قط واذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال بان يقول كلما تزوجت امرأة فهي طالق معناه كل وقت اتزوج امرأة فهي طالق فهو قصدا يقع على عموم التزويجات ويثبت عموم

بحث العام

الاسماء فيه ضمنًا لان عموم التزوج لا يكون الا بعموم النساء فيحنث بكل تزوج سواء تزوج امرأة مرارًا او تزوج امرأة بعد امرأة كعموم الافعال فى كل اى كما ان عموم الافعال يثبت فى لفظ كل ضمنا لعموم الاسماء بعكس كلمة كلما وكلمة الجميع توجب عمومه على الاجتماع دون الانفراد كما كان فى لفظ كل فيعتبر جميع ما صدق عليه ما بعده مجتمعة معًا حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معًا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا والنفل هو ما يعطيه الامام زائدا على سهم الغنيمة فان دخل عشرة معًا فى صورة الجميع يكون الكل مشتركا بين ذلك النفل الموعود عملا بحقيقته وان دخلوا فرادى يستحق النفل الاول خاصة عملا بمجازه و هو ان يجعل بمعنى كل واعترض عليه بانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز حينئذ والجواب انه لا يستعار بمعنى كل بعينه لانه لو كان كذلك لكان للكل نفل تام فى صورة ما دخلوا معًا بل هو مجاز عن السابق فى الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما هو للاول الواحد عملا بعموم المجاز والاولى ان يقال ان الغرض من هذا الكلام هو اظهار الشجاعة والجلادة فلذا استحقه جماعة باعتبار ظاهر معناه الحقيقى فاستحقاق الواحد له بالطريق الاولى بدلالة النص لانه فيه اظهار كمال الشجاعة وفى كلمة كل يجب لكل منهم النفل يعنى اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معًا يجب لكل واحد منهم نفل تام لان كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وهو اول بالنسبة الى من تخلف من الناس ولم يدخل ولو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه وكلمة كل يحتمل الخصوص وفى كلمة من يبطل النفل اى ان قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معًا لا يستحق احد منهم لان الاول اسم لفرد سابق دخل اولا ولم يوجد بل وجد الداخلون الاولون وكلمة من ليست محكمة فى العموم حتى تؤثر فى تغيير لفظ اولا بخلاف كلمة كل والجميع فانه يتغير بهما قوله اولا ولو دخل عشرة فرادى يستحق الاول

مبحث العام

فصل الاستثناء

مبحث العام

النفل خاصة دون الباقين ثم لما فرغ عن بيان العام الصيغي والمعنوي وضعاً ذكر ما
يكون عمومه عارضاً بدليل خارجي فقال والنكرة في موضع النفي تعم وذلك لانها في اصل
وضعها للماهية او لفرد واحد غير معين على اختلاف القولين فاذا دخل عليها النفي تعم اذ نفي
الماهية او الفرد الغير المعين لا يكون الا كذلك فلو تضمن معنى من الاستغراقية كان نصاً فيه
كما في لا رجل في الدار وقول لا اله الا الله والا لكان ظاهراً فيه ومحتملاً للخصوص بدليل
على عمومه بالاجماع والاستعمال وقوله تعالى اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شئ قل من
انزل الكتب الذي جاء به موسى فلو لم يكن قوله على بشر وقوله من شئ مفيداً للسلب
الكلي لما كان قوله قل من انزل الكتب رداً له على سبيل الايجاب الجزئي لان السلب
الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وفي الاثبات تخص لكنها مطلقة اي اذا
لم تكن تحت النفي بل كانت في الاثبات فتكون خاصة لفرد واحد غير معين لكنها مطلقة
بحسب الاوصاف كما اذا قلت اعتق رقبة يدل على عتق رقبة واحدة محتملة لاوصاف
كثيرة بان يكون سوداء او بيضاء او غير ذلك واذا قلت جاءني رجل يفهم منه مجئ
واحد مبهم مجهول الوصف وليس المراد بالمطلق ههنا هو الدال على الماهية من غير دلالة على
الوحدة والكثرة بل هي الدالة على الوحدة من غير دلالة على تعين الاوصاف وفي هذا هو
الذي غر الشافعي رح في ظنها عامة وهو معنى قوله وعند الشافعي تعم حتى قال بعموم الرقبة
المذكورة في الظهار فانه يقول ان لفظ رقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة عامة شاملة للمؤمنة
والكافرة والسوداء والبيضاء والزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة وغيرها وقد خصت
منها الزمنة والمدبرة ونحوها بالاجماع فلخصصنا منها الكافرة بالقياس عليها ونحن
نقول ان تخصيص الزمنة ليس بتخصيص بل هو غير داخل تحت الرقبة المطلقة اذ هو فائت
جنس المنفعة والرقبة المطلقة ما تكون سليمة عن العيب والمدبرة غير مملوكة من وجه
فلا يتناولها اسم الرقبة ولا ينبغي ان يقاس عليها الكافرة في التخصيص ولنا في هذا المقام

بحث العام

ضابطتان احدٰىهما ان المطلق يجرى على اطلاقه والثانية ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فالاول فى حق الاوصاف كالايمان والكفر والثانى فى حق الذات كالزمانة والعمى وقال صاحب التلويح ان هذا النزاع لفظى اذ لا يقول الشافعى بتحرير رقبات فى الظهار وانما يقول بتحرير رقبة واحدة فقط ونحن ما قلنا الا بعموم الاوصاف فسواء ان سمى هذا اطلاقا او عموما وان وصفت بصفة عامة تعم هذا بمنزلة الاستثناء مما سبق كانه قال وفى الاثبات تخص الا اذا كانت موصوفة بصفة عامة فانها تعم لكل ما وجدت فيه هذه الصفة وان كانت خاصة فى اخراج ما عداها وهذا بحسب العرف والاستعمال والا فمفهوم الصفة هو الخصوص والتقييد بحسب الظاهر ولهذا لو تكن عامة اذا كانت تلك الصفة فى نفسها خاصة كقولك والله لا اضرب الا رجلا ولدنى فان الوالد لا يكون الا واحدا ولكن هذا الاصل اكثرى لا كلى والا فقد تعم بدون الصفة كما فى قوله تمرة خير من جرادة وقوله تعالى علمت نفس ما احضرت وعلمت نفس ما قدمت وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا تزوجن امرأة كوفية يتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا مثال لعموم النكرة الموصوفة فان رجلا كان نكرة فى الاثبات خاصة برجل واحد لو لم يتكلم بقوله كوفيا فيحنث ان تكلم رجلين ولما قال كوفيا عم جميع رجال الكوفة فلا يحنث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة وقوله والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه مثال ثان لعموم النكرة الموصوفة وهو خطاب لامرأتيه فان قوله يوما نكرة موضوعة ليوم واحد فلو لم يصف بقوله اقربكما فيه لكان موليا بعد قربان يوم واحد لان هذا ايلاء مؤبد وليس موقتا باربعة اشهر حتى تنقض الاشهر الاربعة بيوم ولما وصف بقوله اقربكما فيه لم يكن موليا ابدا لان كل يوم يقربهما فيه يكون مستثنى من اليمين لهذه الصفة العامة فلا يحنث به وكذا اذا قال اى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون مثال ثالث لكون النكرة عامة

مبحث العام

بعموم الوصف على سبيل التشبيه لقاعدة فانّ قوله اى عبيدى ليس بنكرة نحوية لكونه مضافا الى المعرفة ولكن يشبه النكرة فى الابهام وصف بصفة عامة وهو قوله ضربك فيعم بعموم الصفة فيعتق كل منهم ان ضربوا المخاطب جملة مجتمعين او متفرقين بخلاف ما اذا قال اى عبيدى ضربته فهو حر باضافة الضرب الى المخاطب وجعل العبيد مضروبين فانهم لا يعتقون كلهم اذا ضرب المخاطب جميعهم بل ان ضربهم بالترتيب عتق الاول لعدم المزاحم وان ضربهم دفعة يخير المولى فى تعيين واحد منهم ووجه الفرق على ما هو المشهوران فى الاول وصفه بالضاربية فيعم بعموم الصفة وفى الثانى قطع عن الوصفية لكونه مسندا الى المخاطب دون اى فلا يعم ويصار الى الخص الخصوص واعترض عليه بانكم ان اردتم الوصف النحوى فليس شئ من المثالين من قبيل الوصف لان ايا موصولة او شرطية وان اردتم الوصف المعنوى ففى كل من المثالين حاصل لانه فى الاول وصف بالضاربية وفى الثانى بالمضروبية الا ترى ان فى قوله الا يوما اقربكما فيه وجد العموم مع ان يوما وقع مفعولا فيه لا فاعلا فينبغى ان يكون فى المفعول به كذلك واجيب بان الضرب يقوم بالضارب فلا يقوم بالمضروب والمفعول به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوما وهو مفعول فيه فانه جزء من الفعل لانه عبارة عن الحدث مع الزمان فيلازمه وقيل فى الفرق بينهما ان فى الصورة الاولى لما علق العتق بضرب العبيد يسارع كل منهم الى ضربه لاجل عتقه فلا يمكن التخيير فيه للمولى بلا مرجح فيعم بخلاف الصورة الثانية فانه علق فيها على ضرب المخاطب فلا ينبغى له ان يضربهم جميعا ليعتقوا فيتخير فيه المولى بين واحد منهم وكذا اذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم يعنى كما ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم كذلك اذا دخلت لام المعرفة فى صورة لا يستقيم التعريف العهدى اوجبت العموم سواء كان العموم للجنس كما ذهب اليه فخر الاسلام وتابعوه او للاستغراق كما ذهب اليه اهل العربية وجمهور الاصوليين وفيه تنبيه

على ان العهد هو الاصل في اللام فما دام يستقيم العهد لا يصار الى معنى اخر سواء كان عهدًا خارجيًا او ذهنيًا كما ذهب اليه البعض وقيل عهدًا خارجيا فقط فانه الاصل في التعريف والمعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان لم يستقم العهد بان لم يكن ثمه افراد معهودة او لم يجر ذكره فيما سبق حمل على الجنس فيحتمل الادنى والكل على حسب قابلية المقام او على الاستغراق فيستوعب الكل يقينا كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وعملوا الصلحت وفي قوله السارق والسارقة والزانية والزاني وامثاله حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع عملا بالدليلين تفريع على قوله اوجبت العموم لهذا القدر اذا كان دخول اللام في المفرد واما اذا كان على الجمع فثمرة عمومه انه يسقط معنى الجمع فلا يكون اقله الثلث اذ لو بقي جمعا لم يظهر للام فائدة اذ لا عهد ولا استغراق ولا جنس فيجب ان يحمل على الجنس ليكون ما دون الثلثة معمولا للجنس وما فوقه للجمع فيحنث بتزوج امرأة واحدة اذا حلف لا يتزوج النساء ولو كان معنى الجمع باقيا لما حنث بما دون الثلثة ومثله قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية فتكفي الصدقة لجنس الفقير والمسكين وعند الشافعي لا بد ان يصرف الى الفقراء الثلثة والمساكين الثلثة عملا بالجمع هذا غاية ما قيل في هذا المقام وفيه تامل لنحوانه لما ذكر افادة النكرة والمعرفة التعميم اورد في تقريبه بيان ما ورد النكرة والمعرفة في مقام واحد وان لم يكن ذلك من مباحث العام فقال والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى وهذا لا يتصور الا في التعريف باللام او الاضافة دون الاعلام ونحوها فاذا اعيدت باللام كان ذلك اشارة الى ما سبق فيكون عينه كقوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين ولم تبق فيها نكارة والمعرفة بخلافه والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان اللام يشير الى معهود

مبحث العام

مذکور فیما سبق ومثال هاتین القاعدتین قوله تعالیٰ فان مع العسر یسرًا ان مع العسر یسرًا فان
العسر اعید معرفًا فیکون عین الاول والیسر اعید منکرًا فیکون غیر الاول فعلم ان مع کل
عسر واحد یسرین وهو معنی قول ابن عباس رضی مرویًا عن النبی علیه السلام لن یغلب عسر یسرین
وقال الشاعر شعرًا اذا اشتدت بک البلوی ففکر فی الم نشرح ٭ فعسر بین یسرین اذا فکرته
فافرح۔ وقال فخر الاسلام عندی فی هذا المقام نظر لانه یحتمل ان تکون الجملة الثانیة تاکیدًا
للاولیٰ کما ان قولنا ان مع زید کتابا ان مع زید کتابا بالابدل علی ان معه کتابین فیکون العسر
واحدًا والیسر واحدًا واذا اعیدت نکرة کانت الثانیة غیر الاولیٰ لانها لو کانت عین الاولیٰ
لتعینت بلا اشارة حرف یدل علیه ومربط ولم یوجد لهذا مثال فی النص وقد جعلوا
فی مثاله ما اذا اقر بالف مقید بصک بحضرة شاهدین فی مجلس ثم بالف غیر مقید
بصک بحضرة شاهدین اخرین فی مجلس اخر یکون الثانی غیر الاول ویلزمه الفان و
ینبغی ان یعلم ان هذا کله عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النکرة
معرفة مع المغایرة کقوله تعالیٰ وهذا کتاب انزلناه مبارک فاتبعوه واتقوا لعلکم
ترحمون ان تقولوا انما انزل الکتب علی طائفتین من قبلنا فالکتاب الاول القران و
الثانی التورٰیة والانجیل وقد تعاد النکرة نکرة مع عدم المغایرة کقوله تعالیٰ وهو الذی
فی السماء اله وفی الارض اله وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغایرة کقوله تعالیٰ وهو
الذی انزل علیک الکتب بالحق مصدقًا لما بین یدیه من الکتب وقد تعاد المعرفة
نکرة مع عدم المغائرة کقوله تعالیٰ انما الٰهکم اله واحد وامثال ذلک ثم بعد ذلک ذکر
المصنف رح اقصیٰ ما ینتهی الیه التخصیص فی العام وکان ینبغی ان یذکره فی مباحث
التخصیص لکن لما کان موقوفًا علی بیان الفاظه اخره عنها فقال وما ینتهی الیه
الخصوص نوعان ای المقدار الذی لا یتعدی الی ما تحته نوعان النوع الاول الواحد
فیما هو فرد بصیغته کمن وما والطائفة واسم الجنس المعرف باللام وملحق به

مبحث العام

كالجموع المعرفة بلام الجنس فانهما لو خليا عن الواحد ايضاً لفات اللفظ عن مدلوله كالمرأة و النساء نشر على ترتيب اللف فالمرأة فرد بصيغته معرفة باللام والنساء جمع لا واحد له محلى بلام الجنس وينتهى تخصيصهما الى الواحد البتة والنوع الثانى الثلثة فيما كان جمعاً صيغة ومعنى كرجال ونساء منكراً ما لم يدخله لام الجنس ويلحق به ما كان معنى فقط كقوم ورهط وانما ينتهى تخصيص هؤلاء كلها الى الثلثة لان ادنى الجمع الثلثة باجماع اهل اللغة فلو لم يبق تحته ثلثة افراد لفات اللفظ عن مقصوده وقال بعض اصحاب الشافعى ومالك ان اقل الجمع اثنان فينتهى التخصيص اليه تمسكاً بقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فاجاب عنه المص بقوله وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا فان فى باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقاً وحجباً فان للبنتين والاختين الثلثين كما للبنات والاخوات ويحجب الاخوان للام من الثلث الى السدس كالاخوة الثلثة والوصية اخت الميراث فى كونهما استخلافاً بعد الموت وتتبع الميراث تبعية النفل للفرض فان اوصى لموالى فلان وله مولان او لاخوة زيد وله اخوان يستحقان الكل وعلى سنة تقدم الامام اى اذا كان المقتدى اثنين يتقدمهما الامام كما يتقدم على الثلثة خلافاً لابى يوسف فانه عنده يتوسطهما وذلك لان الامام محسوب فى الجماعة كلها الا فى الجمعة فان فيها تشترط ثلثة رجال سوى الامام خلافاً لابى يوسف اذ عنده يكفى اثنان سوى الامام ولم يذكر المص الجواب الثالث الذى ذكره غيره وهو انه محمول على المسافرة بعد قوة الاسلام فانه عليه السلام نهى اولاً عن مسافرة الواحد والاثنين لضعف الاسلام وغلبة الكفار فقال الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب اى جماعة كافية ثم لما قوى الاسلام رخص للاثنين وبقى الواحد على حاله فقال عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وباقى تمسكات المخالف باجوبتها مذكورة فى المطولات ثم لما فرغ عن بحث العام شرع فى بيان المشترك فقال واما المشترك فما يتناول افراداً مختلفة الحدود على سبيل البدل

مبحث العام والمشترك

مبحث المشترك

اراد بالافراد ما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين فقط وهو يخرج الخاص وقوله مختلفة الحد ويخرج العام على ما مر وقوله على سبيل البدل لبيان الواقع او احتراز عن قول الشافعي انه على سبيل الشمول كما سيأتي وقيل انه احتراز عن لفظ الشئ فانه باعتبار كونه بمعنى الموجود مشترك معنوي خارج عن هذا المشترك وباعتبار كون افراده مختلفة الحقائق داخل في المشترك اللفظي كالقرء للحيض والطهر فانه مشترك بين هذين المعنيين المتضادين لا يجتمعان وقد اوله الشافعي بالطهر وابو حنيفة بالحيض كما عرفت وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به يعني التوقف عن اعتقاد معنى معين من المعاني والتأمل لاجل ترجيح بعض الوجوه لاجل العمل لا للعلم القطعي كما تاملنا في القرء بعدة اوجه احدها بصيغة ثلثة والثاني بكون اقل الجمع ثلثة على ما مر والثالث بانه بمعنى الجمع والانتقال والمجتمع هو الدم في ايام الطهر وكذا المنتقل هو الدم في ايام الحيض وتحقيق ان الحيض ان كان هو الدم فهو المجتمع والمنتقل وان لم يكن جامعا بخلاف الطهر فانه ليس بجامع ولا مجتمع ولا منتقل وان كان ايام الدم فهي محل الاجتماع والانتقال بخلاف ايام الطهر فانها ليست بمحل الانتقال وان كانت محلا للاجتماع في بادي الرأى وقد اوضحت ذلك في التفسير الاحمدي وههنا لا يسعه المقام ولا عموم له اي للمشترك عندنا فلا يجوز ارادة معنييه معا وقال الشافعي يجوز ان يراد به المعنيان معا كما في قوله تعالى ان الله وملئكته يصلون على النبي فالصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اريد بلفظ واحد وهو قوله يصلون ونحن نقول سيقت الاية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله والملائكة ولا يصلح ذلك الا باخذ معنى عام شامل للكل وهو الاعتناء بشانه فيكون المعنى ان الله وملائكته يعتنون بشانه يا ايها الذين امنوا اعتنوا ايضا بشانه وذلك الاعتناء من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بلفظ واحد في زمان واحد كل من المعنيين على ان يكون مرادا ومناطا للحكم

مبحث المؤول والظاهر

امرا فعندنا لا يجوز ذلك لان الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره فاعتبار
وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم
ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد فلا يكون ذلك الا بان يراد احد المعنيين على انه نفس الموضوع له
والاخر على انه يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو باطل وعنده يجوز ذلك بشرطان
لا يكون بينهما مضادة فلذا كان بينهما مضادة كالحيض والطهر لا يجوز بالاجماع وكذا لا
تجوز ارادة المجموع من حيث هو مجموع بالاتفاق وتحقيق كل ذلك فى التلويح ثم ذكر المص بعده
المؤول فقال واما المؤول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراى يعنى ان المشترك
مادام لم يترجح احد معنييه على الاخر فهو مشترك اذا ترجح احد معنييه بتاويل
المجتهد صار ذلك المشترك بعينه مؤولا وانما عد من اقسام النظم وان حصل بفعل التاويل لان
الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة فكان النص ورد بهذا وانما قيد بقوله من المشترك
لان المراد ههنا هو هذا المؤول الذى بعد المشترك والا فالخفى والمشكل والمجمل اذا
زال خفاؤها بدليل ظنى صار مؤولا ايضا ولكنه من اقسام البيان والمراد بغالب الراى
الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد والقياس او نحوه فلا يقال انه لا يشمل ما اذا
حصل التاويل بخبر الواحد بل بالقياس فقط ثم الترجح من المشترك قد يكون بالتامل
فى الصيغة وقد يكون بالتامل فى السباق كما قلنا فى القرء بالنظر الى نفسه وبالنظر الى
ثلثة وقد يكون بالنظر الى السياق كما فى قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث
عرف انه من الحل وفى قوله احلنا دار المقامة عرف انه من الحلول وحكمه العمل
به على احتمال الغلط اى حكم المؤول وجوب العمل بما جاء فى تاويل المجتهد مع احتمال
انه غلط ويكون الثواب فى الجانب الاخر والحاصل انه ظنى واجب العمل غير قطعى
فى العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع فى التقسيم الثانى فقال واما الظاهر فاسم لكلام
ظهر المراد به للسامع بصيغته اى لا يحتاج الى الطلب والتامل كما فى مقابلاتها وان ازداد

مبحث النص والمفسر

على الصيغة شئ آخر من السوق ونحوه كما في النص فخرج هذا كله من قوله بصيغة لكن يشترط في هذا كون السامع من اهل اللسان وفي ازدياد لفظ الكلام اشارة الى ان هذا التقسيم مما يتعلق بالكلام كالرابع كما ان الاول والثالث يتعلق بالكلمة والمراد من الظهور في قوله ما ظهر الظهور اللغوي فلا يرد ان هذا تعريف الشئ بنفسه وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل القطع واليقين حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر لان غايته انه محتمل المجاز وهو احتمال غير ناش من دليل فلا يعتبر واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة يعني يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بسبب ان المتكلم ساق ذلك الكلام لذلك المعنى لا بمجرد فهمه من الصيغة والمشهور فيما بين القوم ان في النص يشترط السوق وفي الظاهر عدم السوق فيكون بينهما مباينة فاذا قيل جاءني القوم كان نصا في مجئ القوم واذا قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم كان نصا في الرؤية ظاهرا في مجئ القوم ولكن ذكر في عامة الكتب ان الظاهر اعم من ان يشترط فيه السوق او لا والنص يشترط فيه السوق البتة وهكذا حال كل قسم فوقه من المفسر والمحكم فان بعضها اولى من بعض بحيث يوجد الادنى في الاعلى فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل هو في حيز المجاز اي حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذي وضح مع احتمال تاويل كان في معنى المجاز وهذا التاويل قد يكون في ضمن التخصيص بان يكون عاما يحتمل التخصيص وقد يكون في ضمن غيره بان يكون حقيقة تحتمل المجاز فلا حاجة الى ان يقرأ على احتمال تاويل وتخصيص كما ذكره غيره ولما احتمل هذا الاحتمال النص كان الظاهر الذي هو دونه اولى بان يحتمله ولكن مثل هذه الاحتمالات لا تضر بالقطعية واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص سواء انقطع ذلك الاحتمال ببيان النبي عليه السلام بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع بفعل النبي عليه السلام او بقوله فصار مفسرا او بايراد الله تعالى كلمة زائدة ينسد بها باب التخصيص والتاويل كما سياتي

قسم الاول

مبحث المحكم

وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ اى حكم المفسر وجوب العمل به مع احتمال ان يصير منسوخا وهذا فى زمن النبى عليه السلام فاما فى ما بعده فكل القران محكم لا يحتمل النسخ واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل تعديته بعن ههنا بتضمين معنى الامتناع اى احكم المراد به حال كونه ممتنعا عن احتمال النسخ والتبديل سواء كان انقطاع احتمال النسخ لمعنى فى ذاته كايات التوحيد والصفات ويسمى محكما لعينه او بوفات النبى صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره ولم يذكر فى تعريفه لفظ ازداد كما ذكر فيما سبق تنبيها على ان المحكم ما ازداده وضوحا على المفسر بشئ وانما ازداد عليه بقوة فيه وهو عدم احتمال النسخ فمراتب الظهور قد تمت على المفسر وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال لا احتمال التاويل والتخصيص ولا احتمال النسخ فهو اتم القطعيات فى افادة اليقين ثم شرع فى بيان امثلة كل هؤلاء فقال كقوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال الظاهر والنص فانه ظاهر فى حق حل البيع وحرمة الربوا نص فى بيان التفرقة بينهما لان الكفار كانوا يعتقدون حل الربوا حتى شبهوا البيع به فقالوا انما البيع مثل الربوا فرد الله عليهم وقال كيف يكون ذلك و واحل الله البيع وحرم الربوا ومثاله المذكور فى عامة الكتب قوله تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فانه ظاهر فى اباحة النكاح نص فى العدد لانه سيق الكلام له كما سياتى وقوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون الا ابليس مثال المفسر فان قوله فسجد ظاهر فى سجود الملائكة نص فى تعظيم ادم لكنه يحتمل التخصيص اى سجود بعض الملائكة بان يكون الملائكة عاما مخصوص البعض ويحتمل التاويل بان سجدوا متفرقين او مجتمعين فانقطع احتمال التخصيص بقوله كلهم واحتمال التاويل بقوله اجمعون فصار مفسرا ولا يقال انه يبقى احتمال كونهم متخلفين او متصففين لانه لا يضر فى بيان التعظيم على انا لا ندعى انه مفسر من جميع الوجوه بل من بعضها وكذا لا يقال انه استثنى فيه فكيف يصير مفسرا لان الاستثناء ليس من قبيل التخصيص ولا مضر لكون الكلام مفسرا على انه استثناء منقطع او مبنى على التغليب وكذا

مبحث المحکم

لایقال انہ خبر لا یحتمل النسخ فینبغی ان یکون مثالا للمحکم لان اصل هذا الکلام کان محتملا للنسخ وانما ارتفع هذا الاحتمال بعارض کونه خبرا فلا ضیر فیه ولهذا قال فی التوضیح ان الاولی فی مثال المفسر هو قوله تعـ وقاتلوا المشرکین کافة لانه من احکام الشرع بخلاف قوله فسجد الملئکة فانه من الاخبار والقصص وقوله تعـ ان الله بکل شیء علیم مثال المحکم لانه نص فی مضمونه فلا یحتمل التاویل والنسخ اذ هو من باب العقائد فی بیان التوحید والصفات ولکنه لم یکن هذا من احکام الشرع قال صاحب التوضیح ههنا ایضا ان الاولی فی مثال المحکم قوله علیه السلام الجهاد ماض الی یوم القیمة لانه من باب الاحکام ولم یحتمل النسخ لما فیه من توقیت او تابید ثبت نصا او یظهر التفاوت عند التعارض لیصیر الادنی متروکا بالاعلی یعنی لا یظهر التفاوت بین هذه الاربعة فی الظنیة والقطعیة لان کلها قطعیة وانما یظهر التفاوت عند التعارض فیعمل بالاعلی دون الادنی فاذا تعارض بین الظاهر والنص یعمل بالنص واذا تعارض بین النص والمفسر یعمل بالمفسر واذا تعارض بین المفسر والمحکم یعمل بالمحکم ولکن هذا التعارض انما هو التعارض الصوری لا الحقیقی لان التعارض الحقیقی هو التضاد بین الحجتین علی السواء لا مزیة لاحدهما وههنا لیس کذلک مثال تعارض الظاهر مع النص قوله تعـ واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم مع قوله تعالی فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث وربع فان الاول ظاهر فی حل جمیع المحللات من غیر قصر علی الاربعة فینبغی ان تحل الزائدة علیها والثانی نص فی انه لا یجوز التعدی عن الاربعة لانه سیق لاجل العدد فتعارض بینهما فترجح النص ویقتصر علیها وقیل الاول نص فی حق اشتراط المهر والثانی ظاهر فی عدم اشتراطه لانه ساکت عن ذکره ومطلق عنه فتعارض بینهما فیترجح النص ویجب المال ومثال تعارض النص مع المفسر قوله علیه السلام المستحاضة تتوضأ لکل صلوة مع قوله علیه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت کل صلوة فان الاول نص یقتضی الوضوء الجدید لکل صلوة اداء کان او قضاء فرضا کان

او نفلاً لكنه يحتمل تاويل ان يكون اللام بمعنى الوقت فيكفى الوضوء الواحد فى كل وقت
فتؤدى به ما شاءت من فرض ونفل والثانى مفسر لا يحتمل التاويل لوجدان لفظ الوقت فيه صريحًا
فاذا تعارض بينهما يصار الى ترجيح المفسر فيكفى الوضوء الواحد فى كل وقت صلوة مرة واحدة
والشافعى لم يتنبه بهذا فعمل بالحديث الاول ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى
واشهدوا ذوى عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدًا فان الاول مفسر يقتضى
قبول شهادة محدودين فى القذف بعد التوبة لانهما صارا عدلين حينئذ والثانى محكم
يقتضى عدم قبولها لوجود التابيد فيه صريحًا فاذا تعارض بينهما يعمل على المحكم هكذا
فى كتب الاصول وما قيل انه لم يوجد مثال تعارض المفسر مع المحكم فمن قلة التتبع
ثم ان المصنف ذكر مثالاً لتعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية على سبيل التفريع
فقال حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة يريد ان قوله تزوج نص فى النكاح
لكنه يحتمل تاويل ان يكون نكاحًا الى اجل فيكون متعة وقوله الى شهر مفسر فى هذا
المعنى لا يحتمل الا كونه متعة فيحمل على المتعة ولكن لا يخلو هذا من المسامحة لان قوله
الى شهر متعلق بقوله تزوج وليس كلامًا مستقلاً بنفسه حتى يكون مفسرًا يصلح معارضًا
له فكانه اراد ان هذا الكلام دائر بين كونه نكاحًا وبين كونه متعة فرجحت المتعة ثم بعد
الفراغ عن بيان الاقسام الاربعة شرع فى مقابلاتها فقال واما الخفى فما خفى مراده بعارض
غير الصيغة لا ينال الا بالطلب يعنى ان الخفى اسم الكلام خفى مراده بسبب عارض نشأ
من غير الصيغة اذ لو كان منشؤه الصيغة لكان فيه خفاء زائد ويسمى بالمشكل والمجمل
فلا يكون مقابلاً للظاهر الذى فيه ادنى ظهور فان كلا من هؤلاء مترتب فى الخفاء ترتب
الاصل فى الظهور فاذا كان فى الظاهر ادنى ظهور فلا بد ان يكون فى الخفى ادنى خفاء وهكذا القياس
فلا ينال مراده الا بالطلب فصار كمن اختفى فى المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير
لباس وهيأة ثم فى قوله بعارض غير الصيغة مسامحة والاظهر ان يقول بعارض من غير الصيغة

بحث المشترك والخفى

بحث الخفي والمشكل

كما في عبارة شمس الائمة الحلواني وقوله لا ينال الا بالطلب ليس قيدًا احترازيا بل بيان للواقع وتاكيد للخفاء وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد به اى حكم الخفي النظر فيه وهو الطلب الاول ليعلم ان اختفاءه لاجل زيادة المعنى فيه على الظاهر او نقصانه فيه فحينئذ يظهر المراد فيحكم في الزيادة على حسب ما يعلم من الظاهر ولا يحكم في النقصان فطلب كاية السرقة في حق الطرار والنباش فان قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ظاهر في حق وجوب قطع اليد لكل سارق خفي في حق الطرار والنباش لانهما اختصا باسم اخر غير السارق في عرف اهل اللسان فتاملنا فوجدنا ان اختصاص الطرار باسم اخر لاجل زيادة معنى السرقة اذ السرقة هو اخذ مال محترم محرز خفية وهو يسرق ممن هو يقظان قاصد للحفظ المال بضرب غفلة وفترة تعتريه واختصاص النباش به لاجل نقصان معنى السرقة فيه لانه يسرق من الموتى الذى هو غير قاصد للحفظ فعديناحكم القطع الى الطرار لاجل الزيادة فيه بدلالة النص ولم نعد الى النباش لاجل النقصان فيه ولو كان القبر في بيت مقفل قيل لا يقطع النباش لما ذكرنا وقيل يقطع لوجود الحرز بالمكان وان لم يوجد بالحافظ وهذا كله عندنا وقال ابو يوسف والشافعي يقطع النباش على كل حال لقوله عم من نبش قطعناه قلنا هو محمول على السياسة لما روى عنه لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة واما المشكل فهو الداخل في اشكاله اى الكلام المشتبه في امثاله فهو كرجل غريب اختلط بسائر الناس بتغيير لباسه وهيأته ففيه زيادة خفاء على الخفي فيقابل النص الذى فيه زيادة ظهور على الظاهر فلهذا يحتاج الى النظر ثم الطلب ثم التامل على ما قال وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتامل فيه الى ان يتبين المراد اى حكم المشكل اولا هو اعتقاد الحقية فيما كان مراد الله تعالى بمجرد سماع الكلام ثم الاقبال على الطلب اى انه لاى معنى يستعمل هذا اللفظ ثم التامل فيه بانه اى معنى يراد بها من بين المعانى فيتبين المراد ومثاله قوله تعالى فأتوا حرثكم

بحث المشكل والمجمل

انى شئتم فان كلمة انى مشكلة تجئ تارة بمعنى من اين كما فى قوله تعالى انى لك هذا اى من اين لك هذا الرزق الآتى كل يوم وتارة بمعنى كيف كما فى قوله تعالى انى يكون لى غلام اى كيف يكون لى غلام فاشتبه ههنا انه باى معنى هو فان كان بمعنى اين يكون المعنى من اى مكان شئتم قبلا او دبرا فيحل اللواطة من امرأته وان كان بمعنى كيف فيكون المعنى باى كيفية شئتم قائما او قاعدا او مضطجعا فيدل على تعميم الاحوال دون المحال فاذا تاملنا فى لفظ الحرث علمنا انه بمعنى كيف لان الدبر ليس بموضع الحرث بل موضع الفرث فتكون اللواطة من امرأته حراما لكن حرمتها ظنية حتى لا يكفر مستحلها وهذه اللواطة هى المقيسة على الوطى فى حالة الحيض لعلة الاذى دون التى من الرجال لان حرمتها قطعية ثابتة بالكتاب و السنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك فى التفسير الاحمدى فمثل هذا المشكل يمكن ان يدخل فى المشترك الذى رجح احد معانيه بالتاويل فصار ماولا وقد يكون الاشكال لاجل استعارة بديعة كقوله تعالى قوارير من فضة فى وصف اوانى الجنة فان فيه اشكالا من حيث ان القارورة لا يكون من الفضة بل من الزجاج فاذا طلبنا وجدنا للقارورة صفتين حميدة وهى الشفافة وذميمة وهى السواد ووجدنا للفضة صفتين حميدة وهى البياض وذميمة وهى عدم الصفاء فلما تاملنا علمنا ان اوانى الجنة فى صفاء القارورة وبياض الفضة فتامل واما المجمل فما ازدحمت فيه المعانى واشتبه المراد به اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ازدحام المعانى عبارة عن اجتماعها على اللفظ من غير رجحان لاحدها كما اذا انسد باب الترجيح فى المشترك او يكون باعتبار غرابة اللفظ كلفظ الهلوع المذكور فى قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فانه قبل بيانه تعالى كان مجملا لم يعلم مراده اصلا فبينه بقوله تعالى اذا مسه الشر الاية فهو جنس شامل للمشترك والخفى والمشكل فخرج بقوله واشتبه المراد به اشتباها الى اخره فان الخفى

مبحث المجمل

يدرك بمجرد الطلب والمشترك والمشكل بالتامل بعد الطلب بخلاف المجمل فانه قد يحتاج الى ثلثة طلبات الاولى الاستفسار عن المجمل ثم الطلب للاوصاف بعد ذلك ثم التامل للتعيين فهو كرجل غريب خرج عن وطنه ووقع فى جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار عن الانام فغيبه زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذى فيه زيادة ظهور على النص ثم لما علم المجمل بعد ثلث طلبات خرج من المتشابه لانه لا يجوز طلبه ولا تعلم حقيقته باى طلب كان وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل سواء كان بيانا شافيا كالصلوة والزكوة فى قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة فى اللغة الدعاء ولو يعمل باى دعاء يراد فاستفسرنا فبينها النبى عليه السلام بافعاله بيانا شافيا من اولها الى اخرها ثم طلبنا ان هذه الصلوة على اى معان تشتمل فوجدناها شاملة على القيام والقعود والركوع والسجود والتحريمة والقراءة والتسبيحات والاذكار فلما تاملنا علمنا ان بعضها فرض وبعضها واجب وبعضها سنة وبعضها مستحب فصار مفسرا بعد ان كان مجملا وهكذا الزكوة معناها فى اللغة النماء وذلك غير مراد فبينها النبى عليه السلام بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم وقوله عليه السلام ليس عليك فى الذهب شئ حتى يبلغ عشرين مثقالا وليس عليك فى الفضة شئ حتى يبلغ مائتى درهم وهكذا قال فى باب السوائم ثم طلبنا الاسباب والشروط والاوصاف والعلل فعلمنا ان ملك النصاب علة وحولان الحول شرط وهكذا القياس او لم يكن البيان شافيا كالربوا فى قوله تعالى وحرم الربوا فانه مجمل بينه النبى عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ثم طلبنا الاوصاف لاجل هذا التحريم حتى يعلم حال ما بقى سوى الاشياء الستة فعلل بعضهم بالقدر والجنس وبعضهم بالطعم والثمنية وبعضهم بالاقتيات والادخار وفرع كل واحد منهم تفريعا على حسب تعليله وبالجملة لم يكن البيان

مبحث المتشابه

شافيًا وخرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال ولهذا قال عمرؓ خرج النبى عليه السلام عنا ولم يبين لنا ابواب الربوا هكذا قالوا واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه ولا يرجى بدوه اصلاً فهو فى غاية الخفاء بمنزلة المحكم فى غاية الظهور فصار كرجل مفقود عن بلده وانقطع اثره وانقضى اقرانه وجيرانه وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة اى اعتقاد ان المراد به حق وان لم نعلمه قبل يوم القيمة واما بعد القيمة فيصير مكشوفا لكل احد ان شاء الله تعالى وهذا فى حق الامة واما فى حق النبى عليه السلام فكان معلومًا والا تبطل فائدة التخاطب ويصير التخاطب بالمهمل كالتكلم بالزنجى مع العربى وهذا عندنا وقال الشافعىؒ وعامة المعتزلة ان العلماء الراسخين ايضًا يعلمون تاويله ومنشأ الخلاف قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون امنا به فعندنا يجب الوقف على قوله الا الله وقوله والراسخون فى العلم جملة مبتدأة لان الله تعالى جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين فيكون حظ الراسخين هو التسليم والانقياد ولقراءة البعض الراسخون بدون الواو والبعض ويقول الراسخون وعند الشافعىؒ لا يوقف على قوله الا الله بل قوله والراسخون معطوف على قوله الله ويقول حال منه فيكون المعنى الا الله والعلماء الراسخون فى العلم ولكن هذا نزاع لفظى لان من قال يعلم الراسخون تاويله يريدون يعلمون تاويله الظنى ومن قال لا يعلم الراسخون تاويله يريدون لا يعلمون التاويل الحق الذى يجب ان يعتقد عليه فان قلت فما فائدة انزال المتشابهات على مذهبكم قلت الابتلاء بالوقف والتسليم لان الناس على ضربين ضرب يبتلون بالجهل فابتلاؤهم ان يتعلموا العلم ويشتغلوا بالتحصيل وضرب هم علماء فابتلاؤهم ان لا يتفكروا فى متشابهات القرأن ومستودعات اسراره فانها سر بين الله ورسوله لا يعلمها احد غيره لان ابتلاء كل واحد انما يكون على خلاف متمناه وعكس هواه فهواء الجاهل ترك التحصيل والخوض فيبتلى به وهواء العالم اطلاع كل شئ فيبتلى بتركه ثم المتشابه على نوعين

مبحث الحقيقة والمجاز

نوع لا يعلم معناه اصلاً كالمقطعات فی اوائل السور مثل الٓمٓ حمٓ فانها يقطع كل كلمة منها عن الاخر فی التكلم ولا يعلم معناه لانه لم يوضع فی كلام العرب لمعنی ما الا لغرض التركيب ونوع يعلم معناه لغة لكن لا يعلم مراد الله تعالی لان ظاهره يخالف المحكم مثل قوله تعالی يد الله ووجه الله والرحمن علی العرش استوی ووجوه يومئذ ناضرة الی ربها ناظرة وامثاله ويسمی هذه ايات الصفات وقد طولنا الكلام فی تحقيقها وتاويلاتها فی التفسير الاحمدی فليطالع ثمه

ولما فرغ المصنف عن اقسام التقسيم الثانی شرع فی بيان اقسام التقسيم الثالث فقال اما الحقيقة

فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له فاللفظ بمنزلة الجنس يتناول المهمل والمجاز وغيرهما وقوله اريد به ما وضع له فصل يخرجهما والمراد بالوضع تعيينه للمعنی بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوی وان كان من الشارع فوضع شرعی وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفی خاص والا فوضع عرفی عام والمعتبر فی الحقيقة هو الوضع بشیء من الاوضاع المذكورة وفی المجاز عدمه فهما فی الحقيقة من عوارض الالفاظ

وقد يوصف بهما المعانی والاستعمال اما مجازاً او علی انه من خطاء العوام وحكمها وجود ما

وضع له خاصاً كان او عاماً فان الحقيقة تجتمع مع الخاص والعام جميعاً فان قوله تعالی يا ايها الذين امنوا اركعوا وقوله تعالی ولا تقربوا الزنی خاص باعتبار الفعل وهو

الركوع والزنا وعام باعتبار الفاعل وهم المكلفون واما المجاز فاسم لما اريد به غير ما وضع

له لمناسبة بينهما ای اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاجل مناسبة بين المعنی الموضوع له وغير الموضوع له واحترز به عن مثل استعمال لفظ الارض فی السماء مما لا مناسبة بينهما وعن الهزل فانه وان اريد به غير ما وضع له لكن لا مناسبة بينهما ولم يذكر قيد كونه عند قيام قرينة لان الغرض ههنا بيان المجاز بحسب ارادة المتكلم وقد تويه والقرينة انما يحتاج اليها لاجل فهم السامع وهو امر زائد علی انه سياتی ذكرها فی اخر بحث المجاز واما المجاز بالزيادة مثل قوله تعالی ليس

مبحث الحقيقة والمجاز

كمثله شئ فيصدق عليه ايضاً انه اريد به غير ما وضع له لان ما وضع له هو التشبيه لا التاكيد او الزيادة فيدخل فى التعريف ولكن لابد فى تعريف الحقيقة والمجاز كليهما من قيد الحيثية اى من حيث انه ما وضع له او غير ما وضع له لئلا ينتقض التعريفان طرداً او عكساً فان لفظ الصلوة فى اللغة للدعاء وفى الشرع للاركان المعلومة فهى من حيث اللغة حقيقة فى الدعاء لانه يصدق عليه انه ما وضع له من حيث انه ما وضع له ومجاز فى الاركان لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له فى الجملة ومن حيث الشرع حقيقة فى الاركان لانها ما وضع له من حيث انها ما وضع له ومجاز فى الدعاء لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له فى الجملة وحكمه وجود ما استعير له خاصاً كان او عاماً يعنى ان المجاز كالحقيقة فى كونه خاصاً وعاماً وليس المراد بكون المجاز عاماً ان يعم جميع انواع علاقاته جملة فى لفظ بان يذكر اللفظ ويراد به حال ومحل وما كان عليه وما يؤل اليه ولازمه وعلته ومعلوله ونحو ذلك بل ان يعم جميع افراد نوع واحد كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه فيجوز ذلك عندنا وقال الشافعى رح لا عموم للمجاز لانه ضرورى يصار اليه فى الكلام عند تعذر الحقيقة والضرورة تتقدر بقدرها وترتفع باثبات الخصوص فلا يثبت العموم وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة بل لدلالة زائدة على تلك كالالف واللام فى المفرد الغير المعهود ووقوع النكرة فى سياق النفى ووصفها بصفة عامة وكون الصيغ صيغة جمع او كون المعنى معنى الجمع فاذا وجدت هذه الدلالات فى المجاز يكون ايضاً عاماً اذ ليس كون الحقيقة شرطاً للعموم او كون المجاز مانعاً عنه وكيف يقال انه ضرورى وقد كثر ذلك فى كتاب الله تعالى والله تعالى منزه عن الضرورة لا يقال ان المقتضى واقع فى القران كثير امع انه ضرورى بالاتفاق بيننا وبينكم لانا نقول انه من اقسام الاستدلال فالضرورة ثمة ترجع الى المستدل لا الى المتكلم والمجاز من اقسام اللفظ فلو كان

ضروريا لكانت الضرورة راجعة الى المتكلم والمتكلم هو الله تعالى منزه عنها هكذا قالوا و
الانصاف ان المتكلم يتلفظ بالمجاز مع قدرته على الحقيقة لرعاية بلاغات ومناسبات لم تكن
فى الحقيقة ولكنه ضرورى بحسب السامع بمعنى ان السامع لابد له ان يصرف اولا الى الحقيقة
فاذا لم يستقم حمله عليها فحينئذ يصرفه الى المجاز ولهذا جعلنا لفظ الصاع فى حديث ابن عمر رض
عاما فيما يحله اى لاجل ان المجاز يكون عاما جعلنا لفظ الصاع فى حديث رواه ابن عمر عن
الرسول عليه السلام وهو قوله لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما
فى كل ما يحل الصاع ويجاوره لان الحقيقة ليست بمرادة اتفاقا اذ نفس الصاع الذى
يكون من الخشب يجوز بيعه بالصاعين فى الشريعة فلابد ان يكون مجازا عما يحله
والشافعى رح يقدر لفظ الطعام فقط اى لا تبيعوا الطعام الحال فى الصاع بالطعام الحال
فى الصاعين لان المجاز لا يكون الا خاصا ونحن نقدر كل ما يحل اى لا تبيعوا الشئ المقدر
بالصاعين سواء كان طعاما او غيره هذا ما قالوا وقد اعترض عليه فى التلويح بان
عدم القول بعموم المجاز افتراء على الشافعى رح لم نجده فى كتبه واما تقدير الطعام فى
الحديث فبناء على ان الطعم علة لحرمة الربو عنده فلا يحرم التفاضل فى الجص والنورة
لا بناء على ان المجاز لا يعم والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز هذه علامة لمعرفة
الحقيقة والمجاز والمراد ان المعنى الحقيقى لا يسقط ولا ينتفى عما صدق عليه بخلاف
المعنى المجازى فانه يصح ان يصدق عليه ويصح ان ينفى عنه يقال للاب ولا يصح ان يقال
انه ليس باب بخلاف الجد فانه يصح ان يقال انه اب ويصح ان يقال انه ليس باب وكذا الهيكل
المعلوم يصح ان يقال عليه انه اسد ولا ينفى عنه بان يقال انه ليس باسد بخلاف الرجل
الشجاع فانه يصح ان يقال انه اسد وان يقال انه ليس باسد ومتى امكن العمل
بها سقط المجاز هذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام اى ما دام
امكن العمل بالمعنى الحقيقى سقط المعنى المجازى لانه مستعار والمستعار

بحث الحقيقة والمجاز

عـه لغت واشتريت ۱۲

لا يبرا حو الاصل فيكون العقد لما ينعقد دون العزم اى يكون العقد المذكور فى قوله تعـ
ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان محمولا على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لان تحقيقة
هذا اللفظ دون معنى العزم حتى يشمل الغموس والمنعقدة جميعا لانه مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة
وتحقيقه ان اليمين ثلث لغو وغموس ومنعقدة فاللغو ان يحلف على فعل ماض كاذبا ظانا انه
حق ولا اثم فيه ولا كفارة والغموس ان يحلف على فعل ماض كاذبا عمدا وفيه الاثم دون الكفارة
عندنا وعند الشافعى فيه الكفارة ايضا والمنعقدة ان يحلف على فعل آت فان حنث فيه
يجب الاثم والكفارة جميعا بالاتفاق وذلك لان الله تعالى ذكر هذه المسألة فى الموضعين
فقال فى سورة البقرة لا يواخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم و
قال فى سورة المائدة عوضه ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية فالشافعى رح
يقول بان قوله بما عقدتم الايمان معناه ومعنى بما كسبت قلوبكم واحد فيشمل كلا الايتين
الغموس والمنعقدة جميعا والمواخذة فى المائدة مقيدة بالكفارة فتحمل عليها المواخذة
المطلقة المذكورة فى البقرة فيكون الاثم والكفارة فى كليهما فينطبق بين الايتين
بهذا النمط ونحن نقول ان معنى العزم والكسب مجاز فى قوله تعالى بما عقدتم الايمان
والحقيقة هو المنعقدة فقط فاية المائدة تدل على ان الكفارة فى المنعقدة فقط
بخلاف ما كسبت قلوبكم فى البقرة فانه عام للغموس والمنعقدة جميعا والمواخذة
فيها مطلقة فتصرف الى الفرد الكامل وهى المواخذة الاخروية فيكون الاثم
فى الغموس والمنعقدة جميعا هذا هو غاية التحرير فى هذا المقام وسيجئ هذا فى
بحث المعارضة ايضا ان شاء الله تعالى والنكاح للوطى دون العقد اى يكون النكاح
المذكور فى قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء محمولا على الوطى دون العقد
فيشمل الوطى الحلال والحرام والوطى بملك اليمين ايضا لان النكاح فى الاصل الضم
وهو انما يكون بالوطى والعقد انما سمى نكاحا لانه سبب الضم فمن حيث اللغة حقيقة

مبحث الحقيقة والمجاز

النكاح الوطى والعقد مجاز ومن حيث الشرع بالعكس فالشافعى حمل النكاح فى قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم على معناه

المتعارف فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا ونحن نحمله على حقيقته اللغوية فتثبت حرمة

المصاهرة بالزنا لا يستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد من تتمة السابق اى يستحيل

اجتماع المعنى الحقيقى والمعنى المجازى حال كونهما مرادين بلفظ واحد بان يكون كل منهما

متعلق الحكم كان تقول لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع معا وان كان لفظ

بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا وقد صححه الشافعى حيث يمكن الجمع بينهما كما فى هذا

المثال بخلاف ما اذا لم يمكن كوجوب الاباحة فى الامر وافراغ فى جواز استعمال اللفظ فى معنى

مجازى تكون الحقيقة من افراده على سبيل عموم المجاز كما سيأتى ولا فى امتناع استعماله فى معنيه

الحقيقى والمجازى معا بحيث يكون اللفظ متصفا بكونه حقيقة ومجازا معا وكذا لا نزاع فى جواز

اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ اياهما او بحسب التناول الظاهرى بشبهة من غير الارادة كما سيأتى

وانما النزاع فى ارادتهما معا باستقلالهما فعنده يجوز وعندنا لا يجوز فقيل لانه يستلزم الاستحالة العقلية

وقيل لعدم العرف والاستعمال والمص اورد فى ذلك تمثيلا تشبيها للمعقول بالمحسوس فقال كما

استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية فى زمان واحد يعنى ان اللفظ

للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فكما ان استعمال

الثوب الواحد فى حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ

الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال والاوضح فى المثال ان يقول كما استحال ان يلبس

الثوب الواحد اللابسان احدهما بطريق الملك والاخر بطريق العارية ليكون

اللفظ بمنزلة اللباس والمعنيان بمنزلة اللابسين والحقيقة والمجاز بمنزلة

الملك والعارية ولا يقال ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون

من المرتهن ولبسه يصدق عليه انه لبسه بطريق الملك والعارية

جميعا لانا نقول ان لبسه هذا ليس بطريق العارية لان المرتهن لم يملك الثوب

بحث الحقيقة والمجاز

ع۵ سواء كان اللابس شخصا او شخصين ۱۲ منه

مبحث الحقيقة والمجاز

حتى يعيره الراهن ولكنه بطريق الملك لان حق المرتهن كان مانعا فاذا زال عاد حق المالك الى اصله ويمكن ان يكون بطريق العارية فقط لانه لا تظهر ثمرة الملك فيه من البيع والهبة وغيره ثم شرع المصنف تفريعات هذه المسألة فقال حتى قلنا ان الوصية للموالي لا تتناول موالي الموالي واذا كان له معتق واحد يستحق النصف وتحقيقه ان لفظ المولى مشترك بين المعتِق بلا واسطة والمعتَق بلا واسطة وقد يطلق على معتِق المعتِق وكذا معتَق المعتَق مجازا فاذا اوصى رجل لمواليه وله معتِق ومعتَق جميعا تبطل الوصية ما لم يبين احدهما دفعا للاشتراك وان لم يكن له معتِق بكسر التاء بل معتَق ومعتَق على ما هو وضع مسألة المتن يستحق المعتَق ولا يستحق معتَق المعتَق لان الموالي حقيقة في المعتَق ومجاز في معتَق المعتَق فلا يجتمع المجاز مع الحقيقة فان كان له معتَق واحد يستحق نصف الثلث لان الوصية انما تنفذ في الثلث واقل الجمع في الوصية اثنان فيكون النصف الباقي من الثلث مردودا الى ورثة الموصي ولا يكون لمعتَق المعتَق شيء الا اذا لم يكن المعتَق بلا واسطة فح يستحق معتَق المعتَق ما اوصى به ولا يلحق غير الخمر بالخمر تفريع ثان وعطف على قوله ان الوصية يعني لا يلحق غير الخمر من اخواتها وهي الطلاء ونقيع التمر ونقيع الزبيب ونحوه من سائر المسكرات بالخمر من حيث الحرمة وايجاب الحد فان في الخمر يجب الحد بشرب قطرة منها وتحرم قطرة منها من غير ان يصل الى حد السكر وغيرها لا يحرم ولا يستوجب الحد ما لم يسكر والخمر هو التي من ماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد فان لم يكن نيا بل كان مطبوخا او كان من غير العنب كالتمر والحنطة والعسل والزبيب المنقع في الماء لا يسمى خمرا ولا يأخذ حكمها والشافعي رح يسمى كلها خمرا باعتبار انه مشتق من مخامرة العقل وهو يعم الكل ولا يراد بنو بنيه في الوصية لابنائه عطف على ما سبق وتفريع ثالث اي اذا اوصى احد لابناء زيد وله بنون وبنو بنين يدخل في الوصية الابناء ولا يدخل فيه ابناء الابناء لان لفظ الابن حقيقة في الابن ومجاز في ابن الابن فلا يجتمع مع الحقيقة وقالا يدخل ابناء الابناء ايضا لان اللفظ يطلق

عليهم فيتناولهم باعتبار الظاهر ولا يراد اللمس باليد في قوله تعـ او لامستم النساء عطف على
ما قبله وتفريع رابع وذلك لان لامستم حقيقة في اللمس باليد ومجاز في الجماع فالشافعي رحمه
الله يقول ان كليهما مراد ههنا لان الله تعالى قال او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا
فان كان اللمس باليد فالتيمم فيه لاجل الحدث فيكون لمس النساء ناقضا للوضوء وان كان اللمس بالجماع
فالتيمم فيه لاجل الجنابة فيحل تيمم الجنب بهذه الآية ونحن نقول ان المجاز ههنا مراد بالاجماع
بيننا وبينكم فلا يجوز ان تراد الحقيقة ايضا لاستحالة الجمع بينهما فلا يكون اللمس باليد ناقضا للوضوء
حتى يكون التيمم خلفا عنه بل انما هو خلف عن الجنابة فقط فالامثلة الثلثة الاول الحقيقة
فيها متعينة فلا يصار الى المجاز والمثال الاخير المجاز فيه متعين فلا يصار الى الحقيقة
وهذا معنى قوله لان الحقيقة فيما سوى الاخير والمجاز فيه مراد فلم يبق الآخر مرادا اى المعنى
الحقيقي في الامثلة الثلثة الاول والمعنى المجازي في المثال الاخير مراد فلم يبق المعنى
الآخر اعني المجاز في الاول والحقيقة في الاخير مرادا على ما حررناه ولما فرغ عن التفريعات

بحث الحقيقة والمجاز

شرع في رد اعتراضات ترد على هذه القاعدة فقال وفي الاستيمان على الابناء والموالي
تدخل الفروع جواب سوال مقدر تقريره ان يقال اذا استامن الحربي من الامام وقال
امنونا على ابنائنا وموالينا يدخل في الابناء ابناء الابناء وفي الموالي موالي الموالي مع ان
ابناء الابناء مجاز في لفظ الابن وموالي الموالي مجاز في الموالي فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز
فاجاب بانه انما تدخل الفروع في هذا الاستيمان لان ظاهر الاسم صار شبهة في حقن
الدم لانه يدخل في الارادة فالارادة بالذات انما هو للابناء والموالي بلا واسطة لكن
لما كان لفظ الابناء يتناول ظاهرا ابناء الابناء في قوله تعـ يا بني آدم وكذا لفظ الموالي
يطلق عرفا على موالي الموالي فلاجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون بلا ارادة ويرد على هذا الجواب
اعتراض وهو انه ينبغي ان يعتبر مثل هذه الشبهة لاجل الاحتياط في حفظ الدم فيما اذا استامن على
الآباء والامهات فيدخل فيه الاجداد والجدات لان لفظ الآباء والامهات ايضا يتناول

بظاهر الاسم للاجداد والجدات فاجاب المصنف بقوله بخلاف الاستيمان على الآباء و
الامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات لان ذا بطريق التبعية فيليق بالفروع دون
الاصول يعني ان هذا التناول الظاهري انما هو بطريق التبعية للمذكور فيليق هذا بابناء الابناء
وموالي الموالي لانهم فروع في الاطلاق والخلقة جميعا دون الاجداد والجدات لانهم وان كانوا
فروعا للآباء والامهات في اطلاق اللفظ ولكنهم اصول في الخلقة فكيف يتبعونهم في اللفظ
وانما تسرى الكتابة الى ابيه فيما اذا اشترى المكاتب اباه لا لانه دخول بالتبعية لانه ليس هنا
لفظ يدخل فيه تبعا بل تحقيقا للصلة والاحسان فان الحر اذا اشترى اباه يكون حرا عليه
بحق الابوة فاذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه ليتحقق صلة كل واحد على حسب
حاله وانما حرمة نكاح الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فبالاجماع او دلالة
النص وجعل الامهات بمعنى الاصول ثمة للاحتياط وانما يقع على الملك والاجارة والدخول
حافيا او متنعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان جواب سوال آخر تقريره انه اذا
حلف شخص لا يضع قدمه في دار فلان فان حقيقة وضع القدم في الدار ان يكون حافيا ومجازه
ان يكون متنعلا وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز و
ايضا ان حقيقة دار فلان ان تكون بطريق الملك له ومجازه ان يكون بطريق الاجارة و
العارية له وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز من وجه
آخر فاجاب بانه انما يقع هذا الحلف على الملك والاجارة جميعا وكذا على الدخول حافيا
او متنعلا في قوله لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول و
نسبة السكنى فيراد من قوله لا يضع قدمه لا يدخل وهو معنى مجازي شامل للدخول حافيا
او متنعلا فيحنث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا اذا لم تكن له نية
فان كانت له نية فعلى ما نوى حافيا او متنعلا ماشيا او راكبا وان وضع القدم فقط
من غير دخول لم يحنث لانه حقيقة مهجورة لا تعمل ويراد من قوله في دار

بحث الحقيقة والمجاز

فلان في مسكنى فلان وهو معنى مجازى شامل للملك والاجارة والعارية فيحنث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز لكن يرد عليه انه ذكر في فتاوى انه ان لم تكن تلك الدار سكنى لفلان بل كانت ملكًا عاطلة عن السكونة يحنث ايضًا الا ان يقال ان السكنى اعم من ان يكون تحقيقًا او تقديرًا وانما يحنث اذا قدم ليلًا او نهارًا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان جواب سوال اخر تقريره انه اذا حلف احد فقال عبدى حر يوم يقدم فلان فاليوم حقيقة في النهار ومجاز في الليل وانتم جمعتم بينهما وقلتم بانه ان قدم فلان ليلًا او نهارًا يعتق العبد فاجاب بانه انما يحنث في هذا المثال بالقدوم ليلًا او نهارًا لان المراد باليوم الوقت هو عام اى الوقت معنى مجازى شامل للنهار والليل فيحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وقيل هو مشترك بين النهار وبين مطلق الوقت فاريد هٰهنا معنى الوقت وبالجملة لا بد هٰهنا من بيان ضابطة يعرف بها انه في اى موضع يراد به النهار وفي اى موضع يراد به الوقت فقيل اذا كان الفعل ممتدًا يراد به النهار لانه زمان ممتد يصلح ان يكون معيارًا للفعل وان كان غير ممتد يراد به الوقت المطلق لانه يكفى لذلك الفعل جزء من الوقت ولكنهم اختلفوا في انه اى فعل يعتبر في هذا الباب المضاف اليه او العامل فالضابطة انه اذا كانا ممتدين مثل امرك بيدك يوم يركب زيد يراد باليوم النهار وان كانا غير ممتدين مثل عبدى حر يوم يقدم فلان يراد باليوم الوقت وان كان احدهما ممتدًا دون الاخر مثل امرك بيدك يوم يقدم فلان او انت طالق يوم يركب زيد فالمعتبر هو العامل دون المضاف اليه بالاتفاق وانما اريد النذر واليمين فيما اذا قال لله على صوم رجب جواب سوال اخر تقريره ان يقال اذا قال شخص لله على صوم رجب ونوى به النذر واليمين او نوى اليمين فقط ولم يخطر بباله النذر فانه يكون نذرًا ويمينًا معًا والنذر معناه الحقيقى واليمين معناه المجازى فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز معًا حتى قيل يلزم بفواته القضاء للنذر والكفارة

بحث الحقيقة والمجاز

لليمين ولهذا قيل انه ينبغي ان يقرأ رجب غير منون ليكون المراد رجب هذه السنة لتظهر ثمرته في الفوات بخلاف ما اذا كان رجبا من العمر فانه لا تظهر ثمرته الا عند الموت بالايصاء بالفدية وهذا انما يرد على ابي حنيفة ومحمد بخلاف ابي يوسف فانه عنده نذر في الاول ويمين في الثاني وان لم ينو شيئا او نوى النذر مع نفي اليمين او بلا نفيه يكون نذرا بالاتفاق وان نوى اليمين مع نفي النذر يكون يمينا بالاتفاق والايراد انما هو على الوجهين الاولين على مذهبهما فاجاب المص بانه انما اريد النذر واليمين جميعا في هذه الصورة لان النذر بصيغته يمين بموجبه وتحريره ان قوله لله على صيغة نذر وهو معناه الموضوع له وكان صوم رجب مثلا قبل النذر مباح الفعل والترك وبعد النذر صار الفعل واجبا والترك حراما فيلزم من موجب هذا النذر تحريم المباح الذي هو الترك وتحريم الحلال يمين لان الرسول صلى الله عليه وسلم قد حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله ذلك يمينا وقال لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فعلم ان تحريم الحلال يمين فيكون اليمين موجبا للكلام لا مرادا بطريق المجاز ولكنه يرد عليه انه اذا كان موجبا ينبغي ان يثبت بدون النية لان موجب الشيء لا يحتاج الى النية الا ان يقال انها كالحقيقة المهجورة فلذا يحتاج الى النية وقيل ان اليمين هي المرادة من اللفظ والنذر ليس بمراد بل جاء بصيغة اللفظ ولكن هذا انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد دخل النذر تحت الارادة وان لم يكن محتاجا اليه وقيل ان قوله لله بمعنى والله صيغة يمين وقوله على صيغة نذر فلا يجتمعان في لفظ واحد فهو كشراء القريب فانه تملك بصيغته تحرير بموجبه تشبيه لمسألة النذر به توضيحا وتاييدا فان من شرى القريب يكون تملكا باعتبار صيغته لان صيغته موضوعة للملك ولكن يكون تحريرا واعتاقا بموجبه لان موجب الملك مع القرابة هو العتق قال عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه ولا فرق بين الشراء والتحرير منافاة بحسب الظاهر ثم لما فرغ المص عن التفريعات

مبحث الحقيقة والمجاز

مبحث الحقيقة والمجاز

شرع فی بیان علاقات المجاز فقال وطریق الاستعارة الاتصال بین الشیئین صورة او معنی والاستعارة فی عرف الاصولیین یرادف المجاز وعند اهل البیان قسم من المجاز فان المجاز عندهم ان کانت فیه علاقة التشبیه یسمی استعارة باقسامها وان کانت فیه علاقة غیر التشبیه من علاقات الخمس والعشرین مثل السببیة والمسببیة والحال والمحل واللازم والملزوم وغیرها یسمی مجازا مرسلا والمص عبر عن علاقات المجاز المرسل کلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبیه بقوله معنی فکانه قال وطریق المجاز وجود العلاقة بین المعنی الحقیقی والمجازی بعلاقات المجاز المرسل او بعلاقة الاستعارة والاول هو الصوری والثانی هو المعنوی واراد بالصوری ان تکون صورة المعنی المجازی متصلا بصورة المعنی الحقیقی بنوع مجاورة بان یکون سببا له او علة او شرطا او حالا او عکسها وبالمعنوی ان یکون متشارکین فی معنی واحد خاص مشهور به فی العرف کما فی تسمیة الشجاع اسدا والمطر سماء نشر علی غیر ترتیب اللف فان الاول مثال للاتصال المعنوی اذ الرجل الشجاع والهیکل المعلوم کلاهما متشارکان فی معنی لازم مشهور مختص بالهیکل المعلوم وهو الشجاعة اعنی الجرأة فلا یسمی الرجل اسدا باعتبار الحیوانیة لعدم الاختصاص ولا الابخر لعدم الشهرة والثانی مثال للاتصال الصوری فان صورة المطر یتصل بصورة السماء یعنی السحاب فان العرف یسمی کل ما علاک واظلک سماء والمطر ینزل من السحاب فیکون متصلا به ثم بین ان هذین القسمین کما وجدا فی الحسیات والمحاورات کذلک وجدا فی الاحکام الشرعیة فقال وفی الشرعیات الاتصال من حیث السببیة والتعلیل نظیر الصوری یعنی ان العلاقة بین الشیئین من حیث کون الاول سببا للثانی ومسببا عنه او کون الاول علة للثانی او معلولا له نظیر الاتصال الصوری من الحسیات فان السبب یتصل بالسبب بمجاورة صورة وکذا المعلول یتصل بالعلة ویجاورها کالملک یتصل بالشراء وحلت المتعة

مبحث الحقيقة والمجاز

يتصل بملك الرقبة والاتصال فى معنى المشروع كيف شرع نظيرا المعنى اى العلاقة فى المعنى الذى شرع المشروع لاجله حال كونه باية كيفية شرع نظير الاتصال المعنوى فى المحسوسات كالاتصال بين الكفالة والحوالة فى كونهما توثيقا للدين وبين الصدقة والهبة فى كونهما تمليكا بغير عوض وامثاله ثم بعد ذلك ترك المص تفصيل الاتصال المعنوى وذكر بعض انواع الاتصال الصورى ليبتنى عليه الفرق بين العلة والسبب فقال والاول على نوعين اى الاتصال من حيث السببية والتعليل يتنوع على نوعين لان السببية نوع اخر والتعليل نوع اخر ولما كان علاقة التعليل اشرف من السببية قدمها حيث قال احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين فيجوز ان تذكر العلة ويراد الحكم وان يذكر الحكم وتراد العلة لان الحكم يحتاج الى العلة من حيث الثبوت والعلة محتاجة الى الحكم من حيث الشرعية اذ لم تشرع العلة الا للحكم فجاء الافتقار من الطرفين والاصل فى الاستعارة ان يذكر المفتقر اليه ويراد المفتقر فتصح الاستعارة من الجانبين حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك او قال ان ملكت عبدا فهو حر ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانة تفريع لاستعارة العلة للحكم وعكسه فان الشراء علة والملك معلول والاصل فى الشراء ان لا يشترط اجتماع الكل فى الملك والاصل فى الملك ان يشترط الاجتماع عرفا فان اشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الاخر يعتق هذا النصف فى صورة الشراء لا فى صورة الملك باعتبار المعنى الحقيقى فان قال اردت باحدهما الاخر يصدق فى الصورتين ديانة لصحة الاستعارة فيعتق نصف العبد الباقى فى صورة ما نوى الشراء بالملك ولم يعتق فى صورة ما نوى الملك بالشراء ولكن القاضى لا يصدقه فى هذا الاخير لانه نوى تخفيفا عليه فيصير متهما فى هذه النية هكذا قالوا واعترض عليه بان فى الصورة الاولى ايضا تخفيفا عليه لان الملك كان اعم من ان يكون

بالشراء او بالهبة او بالوصية او بالارث والشراء يختص بسبب معين منه فينبغي ان لا يصدق قضاء في الاول ايضاً ولكن هذا لا يرد على المصنف لانه لم يتعرض لذكر القضاء وهذا كله اذا قال عبداً منكراً اما اذا قيل هذا العبد فالملك والشراء سواء في انه لا يشترط الاجتماع فيه لان التفرق والاجتماع وصف والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر والثاني اتصال المسبب بالسبب المراد بالسبب ما لا يكون علة اضيف اليها الحكم وفي الاصطلاح ما يكون طريقاً الى الحكم ولا يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا تعقل فيه معاني العلل لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة يضاف اليها كما سيأتي كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة فلا يحل الوطي بعده الا بالنكاح وهكذا اتصال ثبوت ملك المتعة بثبوت ملك الرقبة بان يقول اشتريت هذه الامة فيثبت به ملك الرقبة وبواسطة ثبوته يثبت ملك المتعة فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه بان يقول انت حرة ويريد به انت طالق او تقول بعت نفسي منك وتريد به النكاح ولا يجوز ان يقول انت طالق ويريد انت حرة وان يقول نكحتك ويريد بعتك لان المسبب محتاج الى السبب من حيث الثبوت والسبب لا يحتاج الى المسبب من حيث الشرعية لان العتاق لم يشرع الا لاجل زوال ملك الرقبة وزوال ملك المتعة انما حصل معه اتفاقاً في بعض الاحيان وكذا البيع انما شرع لملك الرقبة وحل الوطي انما حصل معه اتفاقاً في بعض الاحوال فلا يجوز ان يذكر المسبب ويراد به السبب الا اذا كان المسبب مختصاً بالسبب كقوله تعالى اني اراني اعصر خمراً فان الخمر لا يكون الا من العنب فيجيء الافتقار من الجانبين وقال الشافعي يجوز استعارة العتاق للطلاق وبالعكس لان كلا منهما يبتني على السراية واللزوم فيه خلاف في الاتصال المعنوي ونحن نقول الطلاق موضوع لرفع القيد والعتاق موضوع لاثبات القوة فلا يتشابهان اصلاً ولكن يرد على اصل القاعدة ان العتاق

بحث الحقيقة والمجاز

سه اي الازالة للملك ١٢

انما هو سبب لازالة ملك المتعة التی کانت علی وجه ملک الیمین دون المتعة التی کانت فی النکاح وکذا البیع انما هو سبب لثبوت ملک المتعة التی کانت من جهة ملک الیمین دون المتعة التی کانت فی النکاح واجیب بانه یکفی فی هذا کونه سببا فی الجملة لا کونه سببا علی وجه مخصوص به ثم بعد الفراغ عن بیان علاقات المجاز شرع ان یبین انه فی ای موضع تترک الحقیقة وفی ای موضع یترک المجاز فقال واذا کانت الحقیقة متعذرة او مهجورة صیر الی المجاز یعنی بالمتعذر ما لا یمکن الوصول الیه الا بمشقة وبالمهجور ما یمکن وصوله الا ان الناس ترکوه کما اذا حلف لا یاکل من هذه النخلة مثال للمتعذرة اذ اکل النخلة نفسها یتعذر فیراد المجاز وهو ثمرها فان لم تکن الشجرة ذات ثمر یراد بها ثمنها الحاصل بالبیع ولو تکلف واکل من عین النخلة لم یحنث لان المتعذر لا یتعلق به حکم والایقان المحلوف علیه هو عدم اکل النخلة وهو غیر متعذر وانما المتعذر اکلها لانا نقول الیمین اذا دخلت علی النفی یکون للمنع فموجب الیمین ان یصیر الفعل ممنوعا بالیمین وما لا یکون ماکولا لا یکون ممنوعا بالیمین بل قبلها او لا یضع قدمه فی دار فلان مثال للمهجورة لان وضع القدم فی الدار حافیا من خارج بدون ان یدخل فیها ممکن لکن الناس هجروه فیراد به الدخول للعرف ولو وضع القدم فی الدار من غیر دخول لم یحنث لانه مهجور والمهجور شرعا کالمهجور عادة مرتبط بقوله او مهجورة ای لا یلزم فی المصیر الی المجاز ان تکون الحقیقة مهجورة عادة بل المهجور شرعا ایضا کالمهجور عادة حتی ینصرف التوکیل بالخصومة الی الجواب مطلقا تفریع له یعنی ان وکل احد رجلا بان یخاصم المدعی عند القاضی یحمل علی مطلق الجواب لان الخصومة هو الانکار فقط محقا کان المدعی او مبطلا وهو حرام شرعا لقوله تعالی ولا تنازعوا فلا بد ان یصرف الی الجواب مطلقا بالرد والاقرار مجازا من قبیل اطلاق الخاص علی العام فلو اقر الوکیل علی موکله جاز عنده خلافا لزفر والشافعی رح واذا حلف لا یکلم هذا الصبی لم تقید بزمان

مبحث الحقیقة والمجاز

قسم الاقسام

صباه عطف على قوله بيصرف وتفريع ثان له لان هجران الصبى مهجور شرعا قال عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يجل عالمينا فليس منا فيصرف الى المجاز اى لا يكلم هذه الذات فلو كلمه بعد ما كبر يحنث ايضا لا يقال الحمل على الذات يلزم هجران الصبى ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر ومهاجرة المؤمن فوق ثلثة ايام فالتزام المجاز للاحتراز عن الواحد يفضى الى ثلثة معاص لانا نقول المعتبر فى هذا الباب هو القصد وهذه الثلثة انما تلزم التزاما وتبعا للذات لا قصدا فلا تعتبر وانما قيل هذا الصبى لانه لو قال لا يكلم صبيا بالتنكير يتقيد بزمان صباه لان وصف الصبا صار مقصودا بالحلف وهو داع الى الحلف لانه قد يكون سفيها يجب الاحتراز عنه فيصار الى الاصل وان كان مهجورا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فهى اولى عند ابى حنيفة خلافا لهما يعنى ما ذكرنا سابقا كان فى الحقيقة المهجورة وان لم تكن مهجورة بل كانت مستعملة فى العادة ولكن كان المجاز متعارفا غالب الاستعمال من الحقيقة او غالبا فى الفهم من اللفظ فالحقيقة اولى عند ابى حنيفة وعندهما المجاز فقط اولى فى رواية وعموم المجاز فى رواية كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات فان حقيقة الاول ان ياكل من عين الحنطة وهو مستعملة لانها تغلى وتقلى وتوكل قضما ولكن المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال فى العادة فعنده انما يحنث اذا اكل من عين الحنطة وعندهما يحنث اذا اكل من الخبز او منهما بان يراد باطنها وعلى هذا ينبغى ان يحنث بالسويق ايضا لكن لما كان جنسا آخر فى العرف لم يعتبر وحقيقة الثانى ان يشرب من الفرات بطريق الكرع وهى مستعملة كما هى عادة اهل البوادى ولكن المجاز غالب الاستعمال وهو ان يشرب من غرف او اناء يتخذ فيه الماء منها فعنده يحنث بالكرع فقط وعندهما بالاناء والغرف او بهما او بالكرع جميعا ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحنث لانه انقطع اسم الفرات عنه بخلاف ما اذا قيل من ماء الفرات فانه يحنث

مبحث الحقيقة والمجاز

ف كالابن مع الاب ١٢

بالاتفاق وهذا كله اذا لم ينو فان نوى شيئا فعلى حسب ما نوى وهذا ابناء على اصل اخر وهو ان الخلفية فى التكلم عنده وعندهما فى الحكم يعنى ان الخلاف المذكور بين ابى حنيفة رحمه الله وصاحبيه مبنى على اصل اخر مختلف فيما بينهم وهو ان المجاز خلف للحقيقة عنده فى التكلم وعندهما فى الحكم وهذا يقتضى بسطا وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولابد فى الخلف ان يتصور وجود الاصل ولم يوجد لعارض وهذا بالاتفاق ايضا لكنهم اختلفوا فى جهة الخلفية فعنده المجاز خلف عن الحقيقة فى التكلم اى قوله هذا ابنى مرادا به الحرية خلف عن هذا ابنى مرادا به البنوة فتشترط صحة التكلم بالحقيقة من حيث العربية حتى يجعل مجازا عنه وقيل فى تقريره ان هذا ابنى مرادا به الحرية خلف عن قوله هذا حر والاول اولى لانه يبقى الاصل والخلف على حالهما عليه بخلاف الثانى فانه يتبدل الاصل باصل اخر وبالجملة فعنده لا بد لصحة المجاز من استقامة الاصل من حيث العربية وان لم يستقم المعنى الحقيقى فيصار الى المعنى المجازى وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة فى الحكم اى حكم هذا ابنى مرادا به الحرية خلف عن حكمه مرادا به البنوة فينبغى ان يستقيم الحكم الحقيقى ولم يعمل بعارض حتى يصار الى المجاز فاذا كانت الخلفية عنده فى التكلم فالتكلم بالحقيقة اولى لان اللفظ موضوع لاجل المعنى الحقيقى وهو مستعمل فى العادة غير مهجور فيها فاية ضرورة داعية الى صيرورته مجازا وعندهما لما كان خلفا عنه فى الحكم وحكم المجاز رجحان على حكم الحقيقة اما باعتبار كونه غالب الاستعمال او باعتبار كونه عاما شاملا للحقيقة ايضا فلا بد ان يكون العمل بالمجاز اولى للضرورة الداعية اليه ويظهر الخلاف فى قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابنى اى تظهر ثمرة الخلاف بين ابى حنيفة رح وصاحبيه فى قول الرجل لعبده هذا ابنى والحال ان العبد اكبر سنا من القائل حيث يعتق العبد عنده لا عندهما فان عند ابى حنيفة هذا الكلام صحيح بعبارته من حيث كونه مبتدأ وخبرا موضوعا

مبحث الحقيقة والمجاز

عـه فيه شيخ تأمل ١٢

لا ثبات الحكم وليس معنى كونه صحيحاً استقامة العربية فقط كما ظنه علماؤنا لان ابا حنيفة رح قال فى قول الرجل لعبده اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق لانه كلام باطل لا يصح تكلمه مع انه بحسب العربية صحيح ايضا بل معناه ان يكون صحيحا بعبارته وتستقيم الترجمة المفهومة منه لغة ايضا ولو يمتنع عقلا ففوله اعتقتك قبل ان تخلق واخلق ليس كذلك بخلاف قوله هذا ابنى لانه صحيح مع ترجمته وانما الاستحالة جاءت من اجل ان المشار اليه اكبر من القائل ولهذا لو قال العبد الاكبر منى ابنى لغا هذا الكلام فاذا كان قوله هذا ابنى صحيحا من حيث العربية والترجمة وكان المعنى الحقيقى محالا بالنظر الى الخارج صير الى المجاز لئلا يلغو الكلام وهو العتق من حين ملكه لان الابن يكون حرا على الاب دائما وعندهما لما كانت الخلفية فى الحكم وكان امكان المعنى الحقيقى شرطا لصحة المجاز لغا هذا الكلام لان البنوة من الاصغر سنا لا يمكن حتى يحمل على المجاز الذى هو العتق لا يقع فينبغى ان يكون قوله زيد اسد لغوا لعدم امكان الحقيقة لانا انسلم انه مجاز بل حقيقة بحذف حرف التشبيه اى زيد كالاسد واما قوله رأيت اسدا يرمى فانه وان كان مجازا لكن المقصود بالحقيقة خبر الرؤية لا كونه اسدا حتى يلزم المحال قصدا وقيل يمكن كونه اسدا بالمسخ وهو بعيد وقد تتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا يعنى قد يتعذر المعنى الحقيقى والمعنى المجازى معا اذا كان كلا الحكمين ممتنعا فيلغو الكلام حينئذ بالضرورة كما فى قوله لامرأته هذه بنتى وهى معروفة النسب وتولد لمثله او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا فانه اذا كانت الامرأة معروفة النسب استحال ان تكون بنته وان كانت اصغر سنا منه وكذا اذا كانت اكبر سنا منه فانه استحال ان تكون بنته ابدا فتعذر المعنى الحقيقى ظاهر واما تعذر المعنى المجازى فلانه لو كان مجازا لكان من قوله انت طالق وهو باطل لان الطلاق يقتضى سابقية صحة النكاح والبنتية تقتضى ان تكون محرمة ابدا فلا يقع بينه وبينها نكاح ولا طلاق فاذا لم يكن مجازا عنه

بحث الحقيقة والمجاز

عـه الاتكم او استهزاء كما فى قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم اى انذرهم ١٢ منه

مبحث الحقيقة والمجاز

فلا تقع الحرمة بذلك القول بدا فيلغو الكلام الا انهم قالوا اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما يمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة فقوله او اكبر سنا منه عطف على قوله معروفة النسب وقوله وتولد لمثله حال من قوله معروفة النسب يعني لابد ان تكون معروفة النسب في حين كونها مولودة لمثله او ان تكون اكبر سنا منه حتى تتعذر الحقيقة فلو فقد الشرطان معا بان كانت مجهولة النسب ولم تكن اكبر سنا منه يثبت نسبها منه فما قيل ان قوله او اكبر سنا منه عطف على قوله وتولد لمثله فتوهم ساقط وقيل الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه ولا يمكن العمل بموجب هذا اللفظ قبل تاكده بالقبول ثم شرع المصنف بعد ذلك في بيان قرائن العمل بالمجاز وترك الحقيقة وهي خمسة على ما زعمه فقال والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة في اللغة الدعاء كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وقوله واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعلومة والعبادة المعهودة وهجر معناه الاول فان قال احد لله علي ان اصلي تجب عليه الصلوة لا الدعاء وكذا الحج لغة القصد مطلقا ثم نقل في الشرع الى المناسك المعهودة في مكة فلو قال لله علي ان احج تجب عليه العبادة المعهودة وفي حكمهما سائر الالفاظ المنقولة شرعا او عرفا عاما وخاصا وكذا قوله لا يضع قدمه في دار فلان على ما مر وبدلالة اللفظ في نفسه اي باعتبار ماخذ اشتقاقه ومادة حروفه لا باعتبار اطلاقه بان كان اللفظ مثلا موضوعا لمعنى فيه قوة فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصا او لمعنى فيه نقصان وضعف فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائدا او يسمى هذا مشككا وعبر عنه صاحب التوضيح بكون بعض الافراد فيه زائدا او ناقصا فالاول كما اذا حلف لا ياكل لحما فلا يتناول لحم السمك وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب فان لفظ اللحم لا يتناول السمك اذ هو مشتق من الالتحام وهو الشدة ولا شدة

بدون السمك والسمك لادم فيه لان الدموى لا يسكن الماء ولا يعيش فيه فلا يتناول هذا الحلف لحم السمك وان كان اطلق عليه فى القران فى قوله تعالى لتاكلوا منه لحما طريا وبه تمسك مالك رحمه الله فانه يحنث باكل لحم السمك ونحن نقول لا يحنث به لاجل ماخذ اللفظ ولان بائعه لا يسمى فى العرف بائع اللحم ولفظ مملوك فى قوله كل مملوك لى حر لا يتناول المكاتب لانه ماذون ببيوع كاملا من جميع الوجوه يدا ورقبة فيتناول المدبر وام الولد ولا يتناول المكاتب لانه مملوك رقبة لا يدا فكان ناقصا فى معنى المملوكية والثانى ماذكره بقوله وعكسه الحالف باكل الفاكهة اى عكس المذكور من المثالين ما اذا حلف لا ياكل الفاكهة فلا يتناول العنب لان الفاكهة اسم لما يتفكه به ويتلذذ حال كونه زائدا على مايقع به قوام البدن فهو موضوع للنقصان و العنب والرطب والرمان فيها كمال ليس فى الفاكهة وهو ان يكون به قوام البدن ويكفى به فى بعض الامصار للغذاء فلا يدخل فى الناقص واما ادخال الطرار فى السارق وان كان فيه كمال ايضا من السارق فلان ذلك الكمال والزيادة ليس بمغير لمعنى الاصل بل مكمل له من قبيل دلالة النص فيشتمله كاشتمال اف فى قوله تعالى ولا تقل لهما اف للضرب والشتم بخلاف زيادة العنب فانه مغير لمعنى التفكه ومضرله وعندهما يحنث بذلك كله لانها من اعز الفواكه هذا اذا لم ينووا ما اذا نوى ذلك يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اى بسبب سوق الكلام بقرينة لفظية التحقت به سواء كانت سابقة او متاخرة كقوله طلق امراتى ان كنت رجلا حتى لا يكون توكيلا فان حقيقة هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق لكن ترك ذلك بقرينة قوله ان كنت رجلا لان هذا الكلام انما يقع عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذى قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا ومثله قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظلمين نارا حيث تركت حقيقة المشية وحقيقة قوله فليكفر بقرينة قوله تعالى اعتدنا للظلمين نارا وحمل على التوبيخ وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم وقصده فيحمل على الاخص مجازا وان كان اللفظ دالا على العموم بحقيقته

سه نقل بذا القول صاحب التحقيق ۱۲ منه رح سه اى العنب والرطب والرمان ۱۲ منه رح

مبحث الحقيقة والمجاز

عه اى مولانا عبد السلام الاعظمى ١٢ منه

كما فى يمين الفور وهو مشتق من فارت القدر اذا غلت واشتدت ثم سميت به الحالة التى لا لبث فيها ولا ريث باعتبار فوران الغضب كما اذا ارادت امرأة الخروج فقال لها الزوج ان خرجت فانت طالق فمكثت ساعة حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق فان حقيقة هذا الكلام ان تطلق فى كل ما خرجت ولكن معنى الغضب الذى حدث فى المتكلم وقت خروجها يدل على ان المراد هى هذه الخرجة المعينة فيحمل الكلام عليها مجازا بهذه القرينة ومثله قول الرجل لاحد تعال تغد معى فقال ان تغديت فعبدى حر فان حقيقته ان يعتق عبده اينما تغدى سواء كان مع الداعى او وحده فى بيته ولكن معنى التغدية الذى حدثت فى المتكلم يدل على ان المراد هو الغداء المدعو اليه حال كونه مع الداعى فيحمل عليه فقط حتى لو تغدى بعد ذلك فى بيته لا يحنث ولا يعتق عبده وبدلالة محل الكلام وعدم صلاحيته للمعنى الحقيقى لمزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه فلا بد ان يحمل على المجاز كقوله انما الاعمال بالنيات فان معناه الحقيقى ان لا توجد اعمال الجوارح الا بالنية وهو كذب لان اكثر ما يقع العمل منافى وقت خلو الذهن عن النية فلا بد ان يحمل على المجاز اى ثواب الاعمال وحكم الاعمال بالنيات فان قدر الثواب فظاهر انه لا يدل على ان جواز الاعمال فى الدنيا موقوف على النية وان قدر الحكم فهو نوعان دنيوى كالصحة والفساد واخروى كالثواب والعقاب والاخروى مراد بالاجماع بيننا وبين الشافعى فلا يجوز ان يراد الدنيوى ايضا اما عندكم فلانه يلزم عموم المجاز واما عندنا فلانه يلزم عموم المشترك فلا يدل على ان جواز العمل موقوف على النية فلا تكون النية فرضا فى الوضوء على ما قال الشافعى واما فى سائر العبادات المحضة فالمقصود فيها الثواب فاذا خلت عن الثواب بدون النية فات الجواز ايضا بهذه الوتيرة لا بان النص دال على فوت الجواز وقوله عليه السلام رفع عن امتى الخطأ والنسيان فان ظاهره يدل على ان الخطأ والنسيان لا يوجد من امته وهو كذب باطل فيحمل على ان حكمه فى الآخرة اعنى المأثم مرفوع واما فى الدنيا فغرمه باق فى حقوق العباد

عه اى مولانا عبد السلام الاعظمى رحمه الله تعالى ١٢ منه ـ عه قال الحكم هو الاثر الثابت للشى ١٢ منه

مبحث الحقيقة والمجاز

البتة وكذا في فساد الصوم بالاكل خطأ وفساد الصلوة بالتكلم خطأ فلا يصح التمسك به
للشافعي رح في بقاء الصلوة والصوم فتم الآن بيان المواضع الخمسة على استقراء المصنف فيه

كلام كما لا يخفى والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا خلافا للبعض
جملة مبتدأة تتمة لقوله وبدلالة محل الكلام جيء بها لرد الزعم البعض فانهم زعموا ان
التحريم المضاف الى العين كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله ع
حرمت الخمر لعينها مجاز عن الفعل اى نكاح امهاتكم وشرب الخمر فتكون الحقيقة متروكة
بدلالة محل الكلام لان المحل عين لا يقبل الحرمة لان الحل والحرمة من اوصاف الفعل
فقلنا نحن ان هذه الحرمة على حالها وحقيقتها لانه ابلغ من ان يقول حرمت نكاح امهاتكم
وذلك لان الحرمة نوعان نوع يلاقي الفعل فيكون العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه و
نوع يلاقي المحل فيخرج المحل من ان يكون مباحا وصار العين ممنوعا والعبد ممنوعا عنه وهذا
ابلغ الوجهين في المنع فان الاول كما يقال للطفل لا تاكل الخبز وهو بين يديه والثاني كما يرفع
الخبز من بين يديه ويقال له لا تاكل فهو بمنزلة النفي والنسخ وهو ابلغ من النهي الحقيقي
على ما مر تقريره وقال بعض المعتزلة انه مجمل لان العين لا يكون حراما فلا بد من تقدير
الفعل وهو غير معين لاستواء جميع الافعال فيه فيجب التوقف وهو خلف منشؤه
سوء الفهم ولما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز اورد بذيلهما بحث حروف المعاني فقال

بحث حروف المعاني

ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني اى يتصل بالحقيقة والمجاز حروف لها معان وهي
الحروف النحوية العاملة وغير العاملة فان في اذا كانت بمعنى الظرفية تكون حقيقة
وان كانت بمعنى على تكون مجازا وعلى هذا القياس واحترز بها عن حروف المباني
اعني حروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى وقد ذكر هذا البحث صاحب المنتخب
الحسامي ونحوه في خاتمة الكتاب وما فعله المصنف اتباعا للجمهور اولى ولكن اطلاق
الحروف على ما ذكرها هنا تغليب لان كلمات الشرط والظرف اسماء ثم لما كانت حروف العطف

مبحث حروف العطف

اكثرها وقوعًا وقدمها وقال فالواو لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب يعنی ان الواو لمطلق الشركة فان كان فی عطف المفرد على المفرد فالشركة ثابتة فی المحكوم عليه او به وان كان فی عطف الجمل فالشركة فی مجرد الثبوت والوجود وبالجملة هو لا يتعرض للمقارنة كما زعمه بعض اصحابنا ولا للترتيب كما زعمه بعض اصحاب الشافعی رح فلذا قيل جاءنی زيد وعمرو يحتمل انهما جاءاك معًا او تقدم احدهما على الآخر وحجة الشافعی رح قوله عم نحن نبدأ بما بدأ الله فی قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله ففهم النبی عم منه الترتيب وقوله تع واركعوا واسجدوا فان تقديم الركوع على السجود واجب والجواب عن الاول ان النبی عم لعله فهم الترتيب من وحی غير متلو وانما احال على الآية باعتبار ان التقديم فی الذكر لا يخلو عن الاهتمام والترجيح وعن الثانی انه معارض لقوله تع واسجدی واركعی خطابا لمريم فان تقديم السجود على الركوع ليس بفرض بالاجماع وفی قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق جواب سوال مقدر يرد علينا وهو انه اذا قال احد لامرأته الغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق و طالق وطالق فعند ابی حنيفة رح تقع واحدة وعندهما ثلث فعلم ان الواو للترتيب عنده فيقع الاول منفردًا ولم يبق المحل للثانی والثالث وللمقارنة عندهما فيقع الكل دفعة واحدة والمحل يقبلها فاجاب بان فی هذا المثال انما تطلق واحدة عند ابی حنيفة لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو وقالا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو يعنی ان هذا الترتيب عنده والمقارنة عندهما لم يجئ من الواو بل من موجب الكلام فان موجب الكلام عنده الافتراق اذ لو لم يكن كذلك لقال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فاذ لم يقل ثلثا بل قال انت طالق وطالق وطالق علم انه قصد الافتراق فيقع كل منها على حدة فيقع الاول ولم يبق محل للثانی وللثالث وعندهما موجب الكلام الاجتماع لانه لو لم يكن كذلك لما علق الثلث كل بشرط واحد فاذا علقه جملة وقع جملة واحدة

وقد مال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى ترجيح قولهما فى وقوع الثلث وهذا كله اذا قدم الشرط وان اخره بان قال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اتفاقاً لانه وجد فى اخر الكلام ما يغير اوله وهو الشرط فتوقف الاول على الآخر فيقع جملة

واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق بانت بواحدة جواب سوال آخر على علمائنا وهو ان يقال اذا نجز الطلاق بدون الشرط لغير الموطوءة بان يقول انت طالق وطالق وطالق فعلماؤنا الثلثة اتفقوا على انه تقع الواحدة ههنا ففهم انه للترتيب عند الكل فاجاب بان فى هذه المسألة انما تبين بواحدة لان الاول وقع قبل التكلم بالثانى والثالث فسقطت ولاية لفوت محل التصرف يعنى ما جاء الترتيب من الواو بل من التكلم اللسانى لان الانسان لا يقدر ان يتكلم بثلث كلمات دفعة واحدة فاذا تكلم بالاول وقع الفراغ عنه لم يبق المحل للثانى والثالث بدليل انه لو قال بلا واو انت طالق طالق طالق تبين بالاول بالاتفاق فعلم انه لا مدخل للواو فيه وعند الشافعى يقع الثلث فيما نحن فيه لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع

واذا زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا جواب سوال آخر على علمائنا وهو انه اذا زوج فضولى امتين لشخص من رجل آخر سواء كان بعقد او بعقدين بغير اذن الزوج وبغير اذن المولى كليهما فقال المولى هذه حرة وهذه بكلام متصل فانه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق بيننا فعلم ان الواو للترتيب والا لصح نكاحهما فاجاب بان فى هذا المثال انما يبطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف فى حق الثانية فبطل الثانى قبل التكلم بعتقها يعنى ان هذا الترتيب ايضاً لم يجئ من الواو بل من الكلام لان نكاح الامتين كان موقوفاً على اجازة المولى واجازة الزوج جميعاً فاذا اعتق المولى الاولى اولاً كانت الثانية موقوفة والاولى نافذة فلن يلزم ان يتوقف نكاح

بحث حروف العطف

مبحث حروف المعانی

الامة على الحرة وهو غير جائز كما ان نكاحها على الحرة غير جائز فلم يبق للثانية محل توقف الى ان يتكلم بعتقها او بقول وهذه وهذا كله اذا قبل فضولى اخر من جانب الزوج لان الفضولى الواحد لا يتولى طرفى النكاح وقيل اذا تكلم الفضولى الواحد بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف ولا يبطل وقيل لا حاجة الى قوله بغير اذن الزوج لان حكم المسألة لا يتوقف عليه ولهذا لم يقيده شمس الائمة بهذا القيد وان اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة وان اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة الاولى ويبطل نكاح الثانية فلا تلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان فى عقد واحد فاما اذا كانا فى عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كانا اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان موقوفان فايهما اجاز الزوج جاز وان اجازهما معا جاز نكاح المعتقة الاولى واذا زوج رجلا اختين فى عقدين بغير اذن الزوج فبلغه الخبر فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا وان اجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية هذا ايضا جواب سوال مقدر يرد علينا وهو انه اذا زوج احد رجلا اختين معا فى عقدين فبلغ الزوج خبر النكاح فان اجازهما الزوج بكلام موصول وقال اجزت نكاح هذه وهذه بطل النكاحان كانه اجازهما معا فهذا يدل على ان الواو للمقارنة وان اجازهما الزوج بكلام مفصول بطل نكاح الثانية بلا شبهة وهذا استطرادى للاول فاجاب بان فى هذه الصورة انما بطل النكاحان كلاهما لا لان الواو للمقارنة بل لان صدر الكلام يتوقف على اخره اذا كان فى اخره ما يغيرا وله كالشرط والاستثناء اذا تأخرا فى الكلام يكون اول الكلام موقوفا عليهما لانهما مغيران فكذلك ههنا نكاح الاخت الاخيرة يغير اولهما اذ يلزم الجمع بين الاختين بسبب تزويج الاخيرة فلذا توقف اول الكلام على اخره فلا جرم يقترنان فى الزمان وقد تكون الواو للحال هذا بيان المجاز فى

مبحث حروف العطف

معنى الواو وكما ان كونها للعطف كان بيان الحقيقة كقوله لعبده اد الى الفا وانت حر حتى لا يعتق الا بالاداء فالواو فى قوله وانت حر ليست للعطف اذ لا يحسن عطف الخبر على الانشاء فيحمل على الحال والحال يكون شرطا وقيدا للعامل فينبغى ان يتوقف العتق على اداء الالف ويرد عليه ان الحال هو قوله وانت حر لا قوله اد الى الفا فينبغى ان يكون الاداء موقوفا على العتق لا العتق موقوفا على الاداء واجيب بانه من باب القلب اى كن حرا وانت مؤد للالف وبانه من قبيل الحال المقدرة اى اد الى الفا حال كونك مقدرا ان الحرية فى حال الاداء فتكون الحرية موقوفة عليه وبان الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر كانه قيل اد الى الفا تصر حرا وبان الحرية حال الاداء والحال وصف فى المعنى والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية لا تتقدم على الاداء وقد تكون لعطف الجملة هذا يصلح ان تكون على الحقيقة وانما اخرها عن بيان الحال التى هى مجاز ليتفرع عليه المثال المختلف فيه على ما سياتى ويحتمل ان تكون للمجاز لان اصل العطف هو المشاركة فى الحكم لم يوجد ههنا وانما هى فى مجرد الثبوت والوقوع فلا تجب به المشاركة فى الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة فقط لان كلا من الجملتين تامة لا يفتقر احدهما الى الاخرى والعطف ليس الا لمجرد سياقة الكلام وكذا فى قولها طلقنى ولك الف درهم حتى اذا طلقها لا يجب شئ للزوج عليها عند ابى حنيفة لان قولها ولك الف معطوف على ما سبق وليس للحال حتى يكون شرطا لان اصل الطلاق ان يكون بلا مال الا اذا ذكر المال يسمى خلعا ويصير يمينا من جانبه وليس ايضا من صيغ الوعد والنذر حتى يلزم عليها وفاؤه فكان لغوا وفيه تامل وقالا انها للحال فيصير شرطا او بدلا فيجب الالف يعنى ان عندهما هذه الواو ليست للعطف كما كانت عنده بل للحال والحال فى معنى الشرط للعامل فيصير كانها قالت طلقنى والحال ان لك الفا على فلما قال طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط فكان معاوضة فى معنى الخلع فيجب الالف ويكون الطلاق

له اى مولانا عبد السلام الاعظمى ١٣٢٦ هـ

سه اى مولانا عبد العلى رح ١٢

بحث حروف العطف

بائنا والفاء للوصل والتعقيب اى لكون المعطوف موصولا بالمعطوف عليه متعقبا له بلا مهلة فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف اى قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن الزمان فاصلا اصلا كان مقارنا تستعمل فيه كلمة مع والتراخى ههنا بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى الذى كان مدلول ثم فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ فان لم تدخل الدارين او دخلت احديهما فقط او دخلت الاولى بعد الثانية او دخلت الثانية بعد الاولى بتراخ لم تطلق لانه لم يوجد الشرط وتستعمل فى احكام العلل على سبيل الحقيقة لان الفاء للتعقيب والاحكام تعقب العلل وتترتب عليها بالذات وان كانت مقارنة لها بالزمان فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا او قال الآخر فهو حر يكون قبولا للبيع اى قبلت فحررت لانه رتب الاعتاق على الايجاب ولا يترتب عليه الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو قال هو حر او وهو حر لا يكون قبولا للبيع فيحتمل ان يكون اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول والاعتاق بالشك وقد تدخل على العلل اذا كانت مما تدوم فتكون موجودة بعد الحكم كما كانت موجودة قبل الحكم فيحصل التعقيب الذى كان مدلول الفاء وان لم يشترط الدوام فى العلة لا يحسن دخول الفاء عليها لانها تتقدم الحكم فكيف تكون محل الفاء وهذا كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث فان اتيان الغوث وان كان آنيا لكن فى اثره دائمة تبقى الى مدة فيكون سابقا على البشارة ولاحقا عنها فيتحقق معنى التعقيب فيدخل عليه الفاء وهذا مما شرطه فخر الاسلام احتيالا لمعنى التعقيب وذكر صاحب التوضيح وغيره انها انما تدخل على العلة اذا كانت علة غائية ليكون وجودها موخرا عن المعلول فيتحقق معنى التعقيب والكلام فيه طويل كقوله ادّ الى الفا فانت حر اى ادّ الى الفا لانك حر فيعتق فى الحال فالحرية دائمة الوجود حيث كانت موجودة قبل الاداء وتبقى بعده

الی مدة فلا تتوقف علی اداء الالف بل یکون حرا ویصیر الالف دینا علیه فان قیل
لو لا یجوزان یکون تقدیرہ ان ادیت فانت حر فیصیر جوابا للامر وتتوقف الحریة علی الاداء
ویتحقق معنی التعقیب بالفاء فاجیب بان الامر انما یستحق الجواب بتقدیر کلمة ان وکلمة
ان انما تجعل الماضی والجملة الاسمیة بمعنی المستقبل اذا کانت ظاهرة اما اذا کانت مقدرة
فلا تجعلهما بمعنی المستقبل فلا یقال ائتنی اکرمتك او انت مکرم وتستعار بمعنی الواو
فی قوله له علی درهم فدرهم حتی لزمه درهمان بیان للمعنی المجازی فی الفاء بعد بیان
حقیقتها لان الفاء فی قوله فدرهم لا یمکن ان تکون للتعقیب اذ التعقیب انما یکون فی
الاعراض دون الاعیان والدرهم عین لا یتصور فیه التعقیب الا بسبب الوجوب فی
الذمة والحال انه لو باشر سببا اخر بعد التکلم بالدرهم الاول حتی یکون وجوب هذا
عقیب الاول فلا بد ان یکون بمعنی الواو فیلزمه درهمان وقال الشافعی رح لما لم یستقم
معنی الفاء جعل تاکیدا لما قبله کانه قیل فهو درهم فیلزمه درهم واحد وثم للتراخی
بمنزلة ما لو سکت ثم استانف فاذا قال انت طالق ثم طالق فکانه سکت عن قوله انت
طالق وبعد ذلك قال ثم طالق وهذا هو الکامل فی التراخی ای فی التکلم والحکم جمیعا و
هو مذهب ابی حنیفة رح لان التراخی فی الحکم مع الوصل فی التکلم ممتنع فی الانشاءات فلما کان
الحکم متراخیا کان التکلم متراخیا تقدیرا وعندهما التراخی فی الحکم مع الوصل فی التکلم
عملا بالظاهر لان ظاهر اللفظ موصول مع الاول والعطف لا یصح مع الانفصال فکان
الاولی هو التراخی فی الحکم فقط وثمرة هذا الخلاف ما بینه بقوله حتی اذا قال لغیر المدخول
بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده یقع الاول ویلغو ما بعده لان
التراخی لما کان فی التکلم فکانه قال انت طالق وسکت علی هذا القدر فوقع هذا
الطلاق ولم یبق محلا لما بعده لانها غیر موطوءة فیلغو وهذا اذا اخر الشرط
ولو قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق

مبحث حروف العطف

مبحث حروف العطف

الاول به ووقع الثانی ولغا الثالث لان الاول متصل بالشرط فلابد ان یکون معلقًا به ثم لما سکت وقال طالق وقع هذا الثانی فی الحال ثم لما قال طالق لغا هذا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملکها ثانیًا بالنکاح ووجد الشرط یقع الطلاق حینئذ بالتعلیق السابق ولا یقال اذا کان التراخی فی التکلم بقی قوله طالق بلا مبتدأ فکیف یقع لانا نقول یضمر المبتدأ بدلالة العطف لانه ضروری فکانه قال ثم انت طالق بخلاف الشرط فانه زائد لا یحتاج الی تقدیره وقالا یتعلقن جمیعا وینزلن علی الترتیب لان الوصل فی التکلم متحقق عندهما ولا فصل فی العبارة فیتعلق الکل بالشرط سواء قدم الشرط او اخر ولکن فی وقت الوقوع ینزلن علی الترتیب فان کانت مدخولا بها یقع الثلث وان لم تکن مدخولا بها یقع الاول وبانت به ولا یقع الثانی والثالث واما عند ابی حنیفة رح فان کانت غیر مدخول بها فقد علمت حالها وان کانت مدخولا بها فان قدم الجزاء یقع الاول والثانی فی الحال وتعلق الثالث بالشرط فکانه سکت علی الاولین ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الثانی والثالث فی الحال لما قلنا هکذا قیل وفی قوله علیه السلام فلیکفر عن یمینه ثم لیأت بالذی هو خیر بیان لمجاز کلمة ثم بعد بیان حقیقتها وجواب سوال مقدر وهو ان الشافعی رح یقول بجواز تقدیم الکفارة بالمال علی الحنث لانه علیه السلام قال من حلف علی یمین فرأی غیرها خیرا منها فلیکفر عن یمینه ثم لیأت بالذی هو خیر فاتیان الخیر کنایة عن الحنث وذکرها بلفظ ثم بعد التکفیر فعلم ان تقدیم الکفارة علی الحنث جائز فاجاب المصنف رح ان لفظ ثم فی هذا الحدیث استعیر بمعنی الواو عملا بحقیقة الامر تدل علیه الروایة الاخری وهی قوله علیه السلام فلیأت بالذی هو خیر ثم لیکفر عن یمینه فانه یقتضی تقدیم الحنث علی الکفارة فوجب التطبیق بینهما بان یجعل ثم فی الروایة الاولی بمعنی الواو ویفهم منه وجوب کلا الامرین اعنی الکفارة والحنث من غیر تقدیم احدهما علی الاخر ثم یفهم الترتیب وهو تقدیم الحنث علی الکفارة من الروایة الاخری ولم یعکس لان

تقديم الكفارة على الحنث غير واجب بالاتفاق غايته انه جائز عند الشافعي فلو عملت
بالرواية الاولى يلزم وجوب تقديم الكفارة على الحنث وهو خلاف الاجماع ويلزم
تخصيص الكفارة بالمال من غير مرجح ويلزم الغاء الرواية الاخرى فلذا عملنا بالرواية الاخرى
وجعلنا لفظة ثم في الاولى بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته لان المجاز في الحرف خير من المجاز
في الفعل بحمل الامر على الاباحة ونحوها وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل
التدارك اى تدارك الغلط بمعنى انا غلطنا في تكلم ما قبل بل اذ لم يكن مقصودنا وانما
المقصود ما بعده لا انه خطأ في الواقع ونفس الامر فاذا قلت جاءنى زيد بل عمرو كان
معناه ان المقصود اثبات المجئ لعمرو لا لزيد فزيد يحتمل مجيئه وعدمه فاذا زدت عليه
لا فنقول جاءنى زيد لا بل عمرو كان نصا في نفى المجئ عن زيد هذا اذا جاء في الاثبات و
ان جاء في النفى بان يقال ما جاءنى زيد بل عمرو فقيل يصرف النفى الى عمرو وقيل يصرف الاثبات
اليه على ما عرف في النحو فطلقت ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين
لانه لم يملك ابطال الاول فيقعان تفريع على كونه للاعراض عما قبله يعنى ان الاعراض عما
قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما في الاخبار واما في الانشاءات فلا يمكن ذلك
فيقع الاول والثانى جميعا ففى مسألة الطلاق اراد ان يضرب عن الواحدة الى الاثنتين
فالقياس يقتضى ان لا يقع الاول بل الاخر ولكن لما لم يصح الاعراض عن الطلاق
لاجرم يعمل بالاول والاخر معا فيقع الثلث بخلاف قوله له على الف بل الفان جواب
عن قياس زفر فانه يقيس مسألة الاقرار على مسألة الطلاق فيقول يلزمه في هذا المثال
ثلثة الاف ونحن نقول انه اقرار واخبار وهو يحتمل الاضراب وتدارك الغلط فيعمل
على اصله والطلاق انشاء لا يحتمل التدارك فجاءت فيه الضرورة الداعية الى
العمل بهما ولكن للاستدراك بعد النفى اى دفع توهم ناشئ من الكلام السابق
كقولك ما جاءنى زيد لكن عمرو اى توهم ان عمرا ايضا لم يجئ لمناسبة وملازمة بينهما فاستدركته بقوله

مبحث حروف العطف

لكن عمروا وهى ان كانت مخففة فهى عاطفة وان كانت مشددة فهى مشبهة مشاركة للعاطفة في الاستدراك ثم ان كان عطف مفرد على مفرد يشترط وقوعها بعد النفى وان كان عطف جملة على جملة يقع بعد النفى والاثبات جميعاً غير ان العطف انما يصح عند الاتساق والا فهو مستانف يعنى ان لكن وان كانت للعطف لكن العطف انما يصح اذا كان الكلام متسقاً مرتبطاً ونعنى بالاتساق ان يكون لكن موصولاً بالكلام السابق وان لا يكون نفى فعل واثباته بعينه بل يكون النفى راجعاً الى شئ والاثبات الى شئ آخر وان فقد احد الشرطين فح يكون الكلام مستانفاً مبتدأ لا معطوفاً ولما كان امثلة الاتساق ظاهرة فيما بين الاصوليين لم يتعرض لها وذكر مثال عدم الاتساق خاصة فقال كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين درهماً ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لان هذا نفى فعل واثباته بعينه فان في هذا المثال لما قال المولى اولاً لا اجيز النكاح فقد قلع النكاح عن اصله ولم يبق له وجه صحة ثم لما قال بعده ولكن اجيزه بمائة وخمسين يلزم ان يكون اثبات ذلك الفعل المنفى بعينه لان المهر في النكاح تابع لا اعتبار له فيتناقض اول الكلام بآخره فحملناه على ابتداء النكاح بمهر آخر وفسخ النكاح الاول الذى عقدته فيكون لكن للاستيناف لا للعطف ولو قال المولى في جوابها لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون هذا بعينه مثال الاتساق فيبقى اصل النكاح ويكون النفى راجعاً الى قيد المائة والاثبات الى قيد المائة والخمسين فلا يكون نفى فعل واثباته بعينه او لاحد المذكورين قوله هذا حر او هذا كقوله احدهما حر وهذا مختار شمس الائمة وفخر الاسلام وذهب طائفة من الاصوليين وجماعة النحويين الى انها موضوعة للشك وهو ليس بسديد لان الشك ليس معنى مقصوداً للمتكلم قصد تفهيمه للمخاطب وانما يلزم الشك من محل الكلام وهو الخبر المجهول ولذا لزم منه التخيير في الانشاء ولو سلم ان الشك مقصود فقد وضع له

مبحث حروف العطف

لفظ الشك وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر فاوجب التخيير على احتمال انه بيان يعنی ان قوله هذا حر او هذا انشاء من حيث الشرع لان الشرع وضعه لايجاد الحرية بهذا اللفظ ولكنه يحتمل ان يكون اخبارا عن حرية سابقة على هذا الكلام لاجل كونه خبرا من حيث اللغة ولما كان هو ذا جهتين فاوجب التخيير اى تخيير المتكلم من حيث كونه انشاء بعد ذلك بان يوقع العتق فى ايهما شاء ويعين ان هذا كان مرادا الى على احتمال ان يكون هذا التعيين بيانا للخبر المجهول الصادر عنه من حيث كونه خبرا وجعل البيان انشاء من وجه واظهارا من وجه اى كما ان المبين ذو جهتين فكذلك البيان ذو جهتين انشاء من وجه كانه يوجد العتق الآن فى وقت البيان فيشترط له صلاحية المحل لان انشاء العتق لا يكون الا فى محل صالح له فاذا مات احد العبدين قبل البيان ويقول انه كان مرادا الى لا يقبل لانه لم يبق محلا لايجاد العتق وتعين الحى للعتق واظهار من وجه للخبر المجهول السابق فلهذا لا يجبر عليه من جانب القاضى والا ففى الانشاء لا يجبر القاضى بان يعتق عبده البتة فالحاصل ان جهة الانشائية والخبرية قد اعتبرت فى كل من المبين والبيان بوجهين محت لفين احتياطا ففى المبين من حيث قبوله التخيير والبيان وفى البيان من حيث كونه فى موضع التهمة وغيره فان بين الميت لا يصح للتهمة وان بين عبدا قيمته اكثر من ثلث المال فى مرض موته يصح لعدم التهمة واذا دخلت فى الوكالة يصح بان يقول وكلت هذا او هذا فايهما تصرف صح ولا يشترط اجتماعهما لان او فى موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع والاجارة فانه لا يصح الترديد فيهما بان يقول بعت هذا او هذا او بعت هذا بالف او بالفين واجرت هذا او هذا او اجرت هذا بالف او بالفين لبقاء المعقود عليه او المعقود به مجهولا مع عدم تعين من له الخيار الا ان يكون من له الخيار معلوما اى اثنين او ثلثة متعلق بالبيع والاجارة اى لا يصح البيع والاجارة قط الا ان يكون من له الخيار معلوما بان يقول على ان

الخيار في التعيين للبائع او للمشتري وللآجر او للمستاجر ويكون الخيار واقعاً في اثنين او ثلثة من المبيع والثمن ومن الاجرة والدار لا ازيد من الثلثة لان الثلثة تشتمل على الجيد والوسط والردي والرابع زائد لا حاجة اليه والجهالة غير مفضية الى المنازعة لتعيين من له الخيار فيصح استحساناً الحاقاً لهذا الخيار بخيار الشرط وعند زفر والشافعي لا يصح قياساً للجهالة وفي المهر كذلك عندهما ان صح التخيير وفي النقدين يجب الاقل يعني اذا دخل وفي المهر بان يقول تزوجت على هذا وهذا فايهما اعطاها صح عندهما ولكن بشرطان يصح التخيير بين الشيئين بان يكون كل منهما دائرا بين النفع والضرر باختلاف الجنس او الصفة بان يقول على الف درهم او مائة دينار او يقول على الف حالة او الفين مؤجلة او يقول على هذا العبد او هذا العبد فان كلا من هؤلاء مشتمل على نفع وضرر وعسير ويسير فيصح التخيير فيعطيها ما شاء وان لم يصح التخيير بان يكون بين القليل والكثير من جنس واحد من النقدين مثلا يقول تزوجتك على الف درهم او الفي درهم يجب الاقل لا محالة اذ لا فائدة للزوج في هذا الاختيار بل نفعه في اعطاء الاقل البتة ولم يعتبر نفعها في قبول الكثير لان الاصل براءة الذمة والمال في النكاح ليس امرا اصلياً حتى تعتبر رعاية الزيادة وقد فهم من هذا التقرير ان قيد في النقدين اتفاقي لانه اذا تزوج على هذا العبد او هذا العبد يجب عندهما العبد الاقل قيمة هكذا قيل وهذا كله عندهما وعنده يجب مهر المثل في كل من هذه المسائل لانه هو الموجب الاصلي في النكاح والعدول عنه الى المسمى انما يكون عند معلومية التسمية ولم توجد ولكن في صورة الالف الحالة والالفين للنسيئة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء وفي الكفارة يجب احد الاشياء عندنا خلافاً للبعض يعني ان في كل كفارة ردد فيها بين الاشياء بكلمة او كما في كفارة اليمين من قوله تعالى اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكما في كفارة حلق الرأس من عذر من قوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وكما في كفارة جزاء الصيد من قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة او كفارة طعام

بحث حروف المعاني

مساكين او عدل ذلك صياما يجب عندنا احد الاشياء على سبيل الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد والباقي تبرع وان عطل الكل يعاقب على واحد منها بخلاف البعض وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب عندهم على سبيل البدل فان فعل احدها سقط وجوب باقيه وان ادى الكل يقع الكل واجبا وان عطل الكل يعاقب على الجميع قلنا هذا خلاف وضع اللغة والشرع فلا يعتبر ثم بعد ما فرغ عن حقيقة كلمة او شرع في مجازه فقال وفي قوله تعالى

ان يقتلوا او يصلبوا التخيير عند مالك رحمه الله وعندنا بمعنى بل تمام الآية انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض فان الله تعالى قد نقل للمحاربين والساعين للفساد اعني قطاع الطريق اربعة اجزية من القتل والصلب وقطع الايدي والارجل من خلاف والنفي من الارض بطريق الترديد بكلمة او فمالك رحمه الله يقول انها على حالها فيتخير الامام بينها وعندنا بمعنى بل للاضراب عن كلام وشروع في آخر لان جنايات قطاع الطريق كانت على اربعة انواع اعني اخذ المال فقط والقتل فقط والقتل واخذ المال جميعا والتخويف فقط من غير قتل واخذ مال فقابل بهذه الجنايات الاربع الاجزية الاربع ولكن لم يذكر الجنايات في النص اعتمادا على فهم العاقلين وذلك لان الجزاء انما يكون على حسب الجناية فينبغي ان يقابل اغلظها باغلظ واخفها باخفه ولا يليق من الحكيم المطلق ان يجازي اغلظ الجناية باخفها

او بالعكس فيكون تقدير عبارة القرآن ان يقتلوا اذا قتلوا فقط بل يصلبوا اذا ارتفعت المحاربة

بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم وارجلهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا اخافوا الطريق وقد ورد هذا البيان بعينه بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه وادع ابا بردة ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي بردة عليهم الطريق فنزل جبرئيل بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن افرد الاخافة نفي من الارض ولكن حمل ابو حنيفة رحمه الله قوله من قتل واخذ المال صلب على اختصاص الصلب بهذه الحالة

لا اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل ثبت للامام الخيار فالاربعة ان شاء قطع ثم قتل وصلب وان شاء قتل وصلب من غير قطع لان الجناية تحتمل الاتحاد و التعدد فتراعى كلتا الجهتين فيه والمراد من النفى ليس الجلاء عن الوطن كما يوهمه الظاهر بل النفى عن الظهور على وجه الارض بان يحبسوا حتى يتوبوا ثم شرع فى مثال اخر لمجازها على مذهب ابى حنيفة خاصة فقال وقالا اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه بطل لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق لان حقيقة كلمة او ان يردد بين شيئين يكون كل واحد منهما صالحا لذلك الحكم على سبيل البدل حتى يعين المتكلم بعد ذلك احدهما وههنا الدابة غير صالحة للعتق فاستحال الحكم الحقيقى فبطل الكلام وقيل ان هذا اذا لم ينو وان نوى العبد خاصة يعتق عندهما على ما فى المبسوط وعنده هو كذلك لكن على احتمال التعيين يعنى قال ابو حنيفة ان الامر كذلك فى الحقيقة ونفس الامر على ما قلتم لكنه على سبيل المجاز يحتمل التعيين حتى لزمه التعيين كما فى مسئلة العبدين بان يردد بين العبدين ويقول هذا حر او هذا فيجبره القاضى على التعيين فلو لم يكن يحتمل التعيين لما اجبره عليه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار لان كلام العاقل البالغ يصحح حتى الامكان بالحقيقة او المجاز فجعل ما وضع لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته فجرى على الاصل المذكور فى قوله لاكبر سنا منه هذا ابنى فجعله مجازا عما يحتمله بعد استحالة الحقيقة وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم فهما جريا ايضا على اصلهما فى ذلك المثال فيبطل ههنا كما بطل ثمه ثم ذكر مجازا اخر لها فقال وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف لا عينها يعنى كما ان الواو تدل على اثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما فكذلك او فتكون بمعنى الواو ولكن الواو تدل على الاجتماع و الشمول واو تدل على انفراد كل منهما عن الاخر فلا يكون عينها وذلك اى كونها مستعارة بمعنى الواو اذا كانت فى موضع النفى او موضع الاباحة لانهما قرينتان لهذا المجاز ولا يصار اليه الا بقرينة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة

مبحث حروف العطف

فيجبره

مثال لوقوعها فى موضع النفى و الظاهر ان قوله حتى اذا كلم تفريع لكونها بمعنى الواو وقوله ولو كلمهما تفريع لعدم كونها عين الواو يعنى اذا كانت بمعنى الواو فيعم الحنث بتكلم احدهما ايهما كان اذ لو لم تكن بمعنى الواو لم يحنث الا بتكلم احدهما فاذا تكلم باحدهما ارتفع اليمين وحنث به ثم بتكلم الآخر لم يتبق حكم الحنث واذا لم تكن عين الواو فلو كلمهما جميعا لم يحنث الا مرة ولم يجب عليه الا كفارة يمين واحدة اذ هتك حرمة اسم الله تعالى لم يوجد الا مرة واحدة ولو كانت عين الواو لصار بمنزلة اليمينين فتجب الكفارة لكل واحد منهما على حدة وقيل التفريع على العكس يعنى ان قوله حتى اذا كلم احدهما يحنث تفريع على عدم كونها عين الواو لانها لو كانت عين الواو لم يحنث الا بتكلم المجموع من حيث المجموع فيتوقف الحنث على ان يتكلم بكليهما فلا يحنث بمجرد تكلم احدهما فاذا لم تكن عين الواو يحنث بتكلم ايهما كان وان قوله ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو تكلم فى هذا المقام بالواو لم يحنث الا مرة و لم تجب الا كفارة واحدة وان كلمهما جميعا فكذلك او ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما مثال لوقوعها فى موضع الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة واطلاق والتفريع فى قوله فله ان يكلمهما تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو تكلم ههنا بالواو لجاز له التكلم بهما فكذا فى او ولو لم تكن بمعنى الواو لا يحل التكلم الا مع واحد فاذا كلم احدهما انحلت اليمين ثم اذا تكلم بالآخر تجب الكفارة ولم يذكر ههنا ثمرة عدم كونها عين الواو وقيل تظهر ثمرته فى قوله جالس الفقراء والفقهاء والمحدثين فانه ان تكلم بالواو تجب عليه مجالستهم او ان تكلم باو تباح له مجالستهم فاو تفيد الجمع والواو توجبه وهذا مما لا يعرف والفرق بين الاباحة والتخيير على طريق العربية والاصوليين مشهور ثم ذكر مجاز الخ او فقال وتستعار بمعنى حتى و الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغاية يعنى الاصل فى او ان تكون للعطف فاذا لم يستقم العطف بان يختلف الكلام بان اسما وفعلا او ماضيا ومضارعا او مثبتا ومنفيا او شيئا آخر يشوش العطف ويمنعه ويكون اول الكلام ممتدا بحيث تضرب له غاية فيما بعدها فح تستعار كلمة او بمعنى حتى والا ان فعلم استق

مبحث حروف العطف

العطف باختلاف الكلامين يكفي لخروج او عن معناها ولكن كون السابق ممتدًا
بحيث يحتمل ضرب الغاية فيما بعدها شرط لكونها بمعنى حتى او الا ان لان حتى للغاية
ينتهي بها المغيا كما ان احد الشيئين في او ينتهي بوجود الآخر والا ان استثناء في الواقع
حكمه مخالفة ما سبق في الاحكام كما ان حكم المعطوف باو يخالف حكم المعطوف عليه بوجود
احدهما فقط فيتحقق بين او وبين كل من حتى والا ان مناسبة يجوز استعارتها لهما لكن الفرق بين
حتى والا ان ان حتى تجيء بمعنى العطف ايضًا دون الا ان وان يكون الثاني جزءًا من الاول عنده شرط
في حتى دون الا ان وسيجيء تحقيقه في بحث حتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب
عليهم او يعذبهم فان قوله او يتوب لا يصلح ان يكون معطوفًا على قوله ليس لك لعدم تناسق
النظم ولا على قوله الامر او شيء وهو ظاهر ولكنه يصلح قوله ليس لك ان يمتد الى غاية التوبة
او التعذيب فيكون او بمعنى حتى او الا ان فيكون المعنى ليس لك من امر الكفار شيء في دعاء
الشر او طلب الشفاعة حتى يتوب الله تعالى عليهم فانه حينئذ يكون لك طلب الشفاعة او
يعذبهم فيكون لك الدعاء بالشر وروي ان النبي استاذن الله ان يدعو عليهم فنزلت
وقيل انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد سأل اصحابه ان يدعو عليهم فقال عليه السلام
ما بعثني الله لعانًا ولكن بعثني داعيًا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت ونهى الله
عن الدعاء عليهم او سوال الهداية لهم وهذا ما جرى عليه الاصوليون وقد ذكر
صاحب الكشاف ان قوله او يتوب عليهم معطوف على قوله ليقطع طرفًا من الذين كفروا
او يكبتهم وقوله ليس لك من الامر شيء جملة معترضة بينهما والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان
يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء
انما انت عبد مبعوث لانذارهم فنظر الاصوليين انما هو في مجرد قوله ليس لك من الامر شيء حتى
منعوا العطف عليه ولم يلتفتوا الى ما سبق فكلا الامرين صحيح كما ترى وحتى للغاية كالى بمعنى ان حتى
وان عدت ههنا في حروف العطف لكن الاصل فيها معنى الغاية كالى بان يكون ما بعدها

بحث حروف العطف

مبحث حروف العطف

جزء لما قبلها كما فى اكلت السمكة حتى راسها او اخر جزء كما فى قوله تعالى هى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق وعدم القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وسياتى تفصيل الى فى موضعه وتستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية بمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه فى الذكر والحكم كما ان الغاية يعقب المغيا كقولهم استنت الفصال حتى القرعى الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة والاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا فى حالة العدو والقرعى جمع قريع وهو الفصيل الذى له بثر ابيض للداء فهو معطوف على الفصال مع قيام معنى الغاية لانه ارذل من الفصال لا يتوقع الاستنان منها وهذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغى ان يتكلم بين يديه لعلو قدره وهذا كله فى الاسماء ومواضعها فى الافعال اى بيان مواضع استعمال كلمة حتى فى الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى او غاية هى جملة مبتدأة فالاول كقوله سرت حتى ادخلها فان حتى مع ما بعدها متعلق بقوله سرت فيكون من اجزاء اول الكلام كما ان الدخول الى كان كذلك والثانى كقوله خرجت النساء حتى خرجت هند فان هذه جملة مبتدأة غير متعلقة بما قبلها وليس لها محل من الاعراب كما كان للاول وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء كالسير يحتمل الامتداد الى مدة مديدة والدخول يصلح للانتهاء اليه وهكذا خروج النساء جملة يصلح ان يمتد الى خروج هند لانها تكون اعلى منهن او خادمة لهن وهو يصلح للانتهاء اليه فان وجد الشرطان معا تكون حتى للغاية فى الفعل فان لم تستقم فللمجازاة بمعنى لام كى اى فان عدم الشرطان جميعا او احدهما فتكون حتى بمعنى لام كى لاجل السببية فيكون الاول سببا والثانى مسببا للمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهى بوجود الجزاء كما ينتهى المغيا بوجود الغاية فان تعذر هذا جعلت مستعارة للعطف المحض و بطل معنى الغاية اى ان تعذرت السببية ايضا تكون حتى للعطف المحض مجازا ولا يراعى حينئذ معنى الغاية اصلا وهذه استعارة اخترعها الفقهاء ولا نظير لها فى كلام العرب ثم ذكر امثلة كل من الثلثة من الفقه فقال وعلى هذا مسائل الزيادات اى على هذه القواعد الثلثة الامثلة

قمر الاقمار

المذكورة في الزيادات كان لو اضربك حتى تصيح فعبدي حر هذا امثال للغاية التي بمعنى الى فان ضرب المخاطب امر يصلح ان يكون ممتدا الى الصياح والصياح يصلح انتهاء له لهيجان الرحمة او لحدوث الخوف من احد فيترك الضرب قبل الصياح او لم يضرب اصلا او يحنث وان لم اتك حتى تغديني فعبدي حر هذا امثال للمجازاة لان الاتيان وان صلح للامتداد بحدوث الامثال لكن التغدية لا تصلح انتهاء له لانها احسان وهو داع لزيادة الاتيان لا تنهي فلا يصلح حمله على الغاية فتكون بمعنى لام كي اي ان لم اتك لكي تغديني فان اتاه و لم يتغده لم يحنث لانه اتاه للتغدية والتغدية فعل المخاطب لا اختيار فيه للمتكلم و ان لم اتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر هذا امثال للعطف المحض لعدم استقامة المجازاة فان التغدية في هذا المثال فعل المتكلم كالاتيان والانسان لا يجازي نفسه في العادة ولهذا قيل اسلمت كي ادخل الجنة بصيغة المجهول لا بصيغة المعلوم فتعين ان تجعل مستعارة للعطف فكانه قيل ان لم اتك فلم اتغد عندك فعبدي حر فان لم يأت اواتاه ولم يتغد او اتاه وتغدى متراخيا عن الاتيان يحنث لان الاقرب في هذه الاستعارة حرف الفاء فاذا جعلت بمعنى الفاء لا يستقيم التراخي وقيل انها بمعنى الواو وانسب لان المجوز للاستعارة الاتصال وهو في الواو اكثر ولكنهم تكلموا في انه لا بد ان يكون قوله اتغدى باسقاط الالف ليكون مجزوما معطوفا على اتك وقيل لا باس به لان ما قلنا بيان حاصل المعنى لا بيان تقدير الاعراب وما يتوهم انه معطوف على النفي دون المنفي فساقط لا عبرة به فتامل

ومنها حروف الجر

وهو معطوف على مضمون الكلام السابق كانه قال ومنها حروف العطف ثم بعد الفراغ عنها عطف هذا عليه فالباء للالصاق فما دخل عليه الباء هو الملصق به هذا هو اصلها في اللغة والبواقي مجاز فيها وصحب الاثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال به لانه لما كان مدخول الباء هو الثمن كان العبد مبيعا وكر الحنطة ثمنا فيكون البيع حالا ويصح استبدال

مبحث حروف الجر

مبحث حروف الجر

كر الحنطة بكر الشعير قبل القبض اذ يجوز الاستبدال فى الثمن قبل القبض ولو كان مبيعًا
لم يجز ذلك بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر بان قال اشتريت منك كرا من حنطة
بهذا العبد حيث يكون هذا العقد عقد السلم اذ العبد مشار اليه موجود فيسلمه فى
المجلس والكر غير معين فيكون مبيعًا غير معين فلابد فيه ان توجد شرائط السلم حتى يصح
فلا يجوز استبداله اذ لا يجوز الاستبدال فى المسلم فيه فلو قال ان اخبرتنى بقدوم فلان فعبدى
حر يقع على الحق اى على الخبر الواقع فى نفس الامر وذلك لان الباء لما كانت للالصاق كان المعنى
ان اخبرتنى خبرا ملصقا بقدوم فلان ولا يكون ملصقا بالقدوم الا اذا وقع قدوم فلان فان خبر
بالقدوم خبرا صادقا يحنث المتكلم والا لا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتنى ان فلانا قدم فانه يقع
على الصدق والكذب معا لان مقتضى الخبر هو الاطلاق ولا مقتضى للعدم عنه ولا يقال
تعدية الاخبار لا يكون الا بالباء فيكون التقدير ان اخبرتنى بان فلانا قدم فكان كالاول لانا
نقول تقدير الباء لا يكفى الا لسلاسة المعنى دون تاثيراته الاخر ولو قال ان خرجت
من الدار الا باذنى يشترط تكرار الاذن لكل خروج لان معناه ان خرجت من الدار فانت
طالق الا خروجا ملصقا باذنى وهو نكرة موصوفة فى الاثبات فتعم بعموم الصفة فيحرم ما سواه
فحينما تخرج بلا اذنه تكون طالقا ولعله فيما لم توجد قرينة يمين الفور وتكون رعاية الباء
غالبة عليها بخلاف قوله الا ان اذن لك اى يقول ان خرجت من الدار الا ان اذن لك
فانت طالق فانه لا يشترط تكرار الاذن فيه لكل خروج بل اذا وجد الاذن مرة يكفى
لعدم الحنث لان الباء ليست بموجودة فيه والاستثناء ليس بمستقيم لان الاذن لا يجانس
الخروج فيكون بمعنى الغاية يكفى وجودها مرة فترتفع حرمة الخروج بوجود الاذن مرة ويعترض
عليه بان تقدير الغاية تكلف والاولى تقدير الباء فيكون المعنى الا خروجا بان اذن لك فيكون مآله
مآل قوله الا باذنى ولهذا فيشترط تكرار الاذن لكل خروج اويقال ان المضارع مع ان بتاويل
المصدر والمصدر قد يقع حينا كما يقال آتيك خفوق النجم اى وقت خفوقه فيكون

المعنى لا تخرج وقتا الا وقت الاذن فيجب لكل خروج اذن واجيب عن الاول بان تقدير
قوله الا خروجا باذن اذن لك كلام مختل لا يعرف له وجه صحة وعن الثانى بانه يحنث
ان خرجت مرة بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك واما وجوب الاذن
لكل دخول فى قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبى الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية
واللفظية وهى قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذى النبى الاية وفى قوله انت طالق بمشيئة
الله تعالى بمعنى الشرط فيكون تقديره انت طالق ان شاء الله تعالى فلا يقع ولا يريد بهذا
ان الباء بمعنى الشرط لانه لم يرد فيه استعمال بل معناه ان الباء للالصاق على اصلها فيكون
المعنى انت طالق طلاقا ملصقا بمشيئة الله ولا يكون ملصقا بها الا ان يشاء الله تعالى و
هى لا تعلم قط فلا يقع الطلاق به ولكنه اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان تكون الباء للسببية
ويكون المعنى انت طالق بسبب مشيئة الله تعالى فيقع الطلاق كما فى قوله بعلم الله و
قدرته وامره وحكمه والجواب ان الاصل فى الطلاق الحظر فينبغى ان لا يقع اما وقوعه
فى علم الله تعالى ونحوه فلانه لم يجئ بمعنى ان علم الله فلا مساغ فيه الا بجعله بمعنى السببية
ووقوع الطلاق به فتامل وقال الشافعى رح الباء فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض
فيكون المعنى وامسحوا بعض رؤسكم والبعض مطلق بين ان يكون شعرا اوما فوقه حتى
قريب الكل فعلى اى بعض يمسح يكون اتيا بالمامور به وقال مالك رح انها صلة اى زائدة
فكان المعنى وامسحوا رؤسكم والظاهر منه الكل فيكون مسح كل الراس فرضا وليس
كذلك اى ليس للتبعيض والزيادة لان التبعيض مجاز فلا يصار اليه ولو كان التبعيض
حقيقة وهو موجب من لزم الاشتراك والترادف وكلاهما خلاف الاصل وكذلك
الزيادة ايضا خلاف الاصل بل هى للالصاق حقيقة على اصل وضعها وانما جاء
التبعيض فى مسح الراس بطريق اخر كما قال لكنها اذا دخلت فى الة المسح كان الفعل متعديا
الى محله فيتناول كله كما اذا قيل مسحت الحائط بيدى فالحائط محل الفعل ومفعول له يراد به كله

مبحث الحروف الجارة

بحث حروف الجر

والباء آلة دخل عليه الباء يراد بها البعض اذ المعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود واذا دخلت
في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة كما اذا قيل مسحت بالحائط او قيل وامسحوا برؤسكم فح
يكون المسح متعديا الى الآلة فكأنه قيل مسحت اليد بالحائط فيشبه المحل بالوسائل في اخذ
بعضه فلا يقتضي استيعاب الراس وانما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل
عادة فصار المراد به اكثر اليد وذلك مقدار ثلث اصابع لان الاصابع اصل في اليد والكف تابع
والثلث اكثرها فاقيم مقام الكل فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا كما زعم الشافعي من ان
الباء للتبعيض هذا احدى روايتي ابي حنيفة رحمه الله ولم يتعرض للرواية الاخرى وهي انه
مجمل في حق المقدار لانه لم يعلم ان المراد كل الراس او بعضه فيكون فعل النبي هو انه مسح
على ناصيته بيانا له والناصية هي مقدار ربع الراس فيكون مسح ربع الراس فرضا سواء كان
بثلث اصابع او كلها لان الكلام فيها طويل وانما يثبت استيعاب مسح الوجه واليد في
التيمم لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم لانه خلف عن الوضوء فيعامل معاملته
في الوجه واليد ولانه ثبت الاستيعاب فيه بالسنة المشهورة وهي قوله لعمار يكفيك ضربتان
ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة بمثله جائز وعلى للالزام فقوله له علي الف درهم
يكون دينا الا ان يتصل بها الوديعة لان حقيقة على في اللغة الاستعلاء والاستعلاء قد
يكون حقيقة نحو زيد على السطح وقد يكون حكما بان يلزم على ذمته مثل له علي الف درهم
فكانه يعلوه ويركبه فيجب عليه فان يصل بها لفظ الوديعة بان يقول له علي الف وديعة تخرج
عن معنى الالزام ولكن يجب عليه حفظه لا اداؤه فان دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء
بان يقول مثلا بعت هذا او اجرت هذا او نكحتها على الف درهم فكان بمعنى بالف درهم مجازا
لان الباء للالصاق وعلى للالزام فالالصاق يناسب اللزوم والمراد من المعاوضات ما يكون
العوض فيه اصليا ولا ينفك قطع عن العوض فيحمل على ان المسمى عوضه وكذا اذا
استعملت في الطلاق وعندهما بان تقول المرأة لزوجها طلقني ثلثا على الف درهم

فعندهما هو بمعنى بالف درهم كما كان في البيع والاجارة لان الطلاق اذا دخله عوض صار في معنى المعاوضات وان لم يكن في الاصل منها فان طلقها الزوج واحدة يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعند ابي حنيفة للشرط في هذا المثال لان الطلاق لم يكن من المعاوضات في الاصل وانما العوض فيه عارض فلم يلحق بها فكانها قالت على شرط الف درهم وكلمة على تستعمل بمعنى الشرط قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئاً لان الجزاء لازم للشرط فيكون اقرب الى معنى الحقيقة من معنى الباء فان طلقها واحدة لا يجب شئ لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط هكذا قالوا

ومن للتبعيض هذا اصل وضعها والبواقي من المعاني مجاز فيها فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه له ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة وذلك لان كلمة من للعموم وكلمة من للتبعيض فيجب ان يحمل على بعض عام ليستقيم العمل بهما فللمخاطب ان يعتق من شاء من اي بعض عام فيبقى الواحد منهم وعندهما من للبيان فله ان يعتق كلا منهم كما في قوله من شاء من عبيدي عتقه فاعتقه فان شاء الكل عتقوا جميعاً والفرق لابي حنيفة بين مثل ما مر في اي عبيدي ضربك لان المشية صفة عامة فيه نسبت الى كلمة من فيعم بعموم الصفة بخلاف من شئت فانه نسبت فيه المشية الى المخاطب دون من فلا يعم ولان العمل بالتبعيض ايضاً ممكن ثمه فان كل عبد بعض مع قطع النظر عن غيره بخلاف من شئت فانه لا يمكن التبعيض فيه الا باخراج واحد منهم

والى لانتهاء الغاية اي لانتهاء المسافة اطلق عليها الغاية اطلاقا للجزء على الكل على ما قيل ثم بين قاعدة انه اي موضع تدخل الغاية فيه واي موضع لا تدخل فقال فان كانت الغاية قائمة بنفسها كقوله من هذه الحائط الى هذه الحائط لا تدخل الغايتان في الاقرار فان الحائط غاية قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في وجودها الى المغيا فلا تدخلان في المغيا واحترزنا بقولنا موجودة قبل التكلم عن الآجال المضروبة للديون والثمن

مبحث حروف الجر

بحث الحروف الجارة

٥ اى الابعد من مكة ١٢ منه ٦ اى اذهب ليلا ١٢ منه

فى قوله بعت هذا واجلت الثمن الى شهر اواجرته الى رمضان اوالى الغد ونحوه فان كل هذه
وان كانت قائمة بنفسها ظاهرا لكنها وجدت بعد التكلم واحترز بقولنا غير مفتقرة فى وجودها
عن الليل فانه مفتقر فى وجوده الى النهار واما دخول المسجد الاقصى فى قوله تعالى سبحان الذى
اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فبالاخبار المشهورة لا بالنص وان لم تكن
قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل
كما فى المرافق فى قوله تعالى وايديكم الى المرافق فانها ليست قائمة بنفسها وصدر الكلام وهو
الايدى متناول لها لانها متناول الى الابط فيكون ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل بنفسها
فبطل ما قال زفر رح ان كل غاية لا تدخل تحت المغيا وتسمى هذه غاية الاسقاط اى غاية الغسل
لاجل اسقاط ما وراءها او غاية لفظ الاسقاط اى مسقطين الى المرافق فهى خارجة عن الاسقاط
وينتقض هذا بقوله قرأت هذا الكتاب الى باب القياس فان باب القياس خارج عن القرأة
وان كان الكتاب متناولا له عملا بالعرف وان لم يتناولها او كان فيه شك فذكرها
لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل فى الصوم فى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل مثال
لما لم يتناولها الصدر فان الصوم لغة الامساك ساعة فذكر الليل لاجل مد الصوم الى نفسه
فلا يدخل هو تحت الصوم ومثال ما فيه الشك مثل الآجال فى الايمان كما اذا حلف لا يكلم
الى رجب فان فى دخول رجب فيما قبله شكا فلا يدخل فى ظاهر الرواية عنه وهو قولهما
وفى رواية الحسن عنه انه يدخل لان اول الكلام كان للتابيد فلا تخرج الغاية عما قبلها
وتسمى هذه غاية الامتداد لان الغاية مدت الحكم الى نفسها وبقيت بنفسها خارجة عنه و
فى للظرفية وهذا هو اصل معناه فى اللغة واتفق اصحابنا فى هذا القدر ولكنهم اختلفوا فى
حذفه واثباته فى ظرف الزمان اى فى كون ما بعده معيار الما قبله غير فاضل عنه وكونه ظرفا فاضلا
عنه فقالا هما سواء فى انه يستوعب جميع ما بعده فان قال انت طالق غدا او فى غد ولم ينو شيئا يقع
فى اول الغد وان نوى آخر النهار يصدق فيهما ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر

فان الاصل فيه ان يستوعب الطلاق جميع الغد سواء كان يذكر فى او بحذفه وفرق ابو حنيفة رح بينهما فيما اذا نوى اخر النهار فان قال انت طالق غدا ولم ينو يقع فى اول النهار وان نوى اخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وان قال انت طالق فى غد يقع فى اول النهار ان لم ينو وان نوى الاخرة يصدق ديانة وقضاء لان ذكر فى لا يقتضى الاستيعاب عنده ونظير هذا الاصوم من الدهر وفى الدهر فان الاول يقتضى استيعاب العمر بخلاف الثانى واذا اضيف الى المكان بان يقول انت طالق فى مكة يقع حالا لان المكان لا يصلح مقيدا للطلاق اذ الطلاق اذا يقع يقع فى الاماكن كلها فيلغو ذكر المكان الا ان يضمر الفعل اى المصدر بان يراد فى دخولك مكة فيصير بمعنى الشرط فكانه قيل ان دخلت مكة فانت طالق فتطلق مع الدخول لا بعد الدخول كما فى حقيقة الشرطية انه لو قال انت طالق مع نكاحك لا يقع الطلاق وان نكحها ولو قال انت طالق ان نكحتك يقع الطلاق بعد النكاح ولما ذكر ان فى للظرفية اورد بتقريبه بيان باقى اسماء الظروف المضافة وان لم تكن حروف جر فقال ومنها اسماء الظروف فمع للمقارنة اى لمقارنة مابعدها لما قبلها فاذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة يقع ثنتان سواء كانت موطوءة اولا وقبل للتقديم اى لكون ما قبلها مقدما على ما اضيف اليه وبعد للتاخير اى لكون ما قبلها مؤخرا عما اضيف اليه وحكمها فى الطلاق ضد حكم قبل اى فى كل موضع يقع فى لفظ قبل طلاق واحد يقع فى لفظ بعد طلاقان وفى كل موضع يقع فى لفظ قبل طلاقان يقع فى لفظ بعد طلاق واحد على ما قال واذا قيدت بالكناية كانت صفة لما بعدها اى اذا قيد كل من القبل والبعد بالكناية بان يقول انت طالق واحدة قبلها واحدة او بعدها واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما بعدها فى المعنى وان كانت بحسب التركيب النحوى صفة لما قبلها فيقع فى الاول طلاقان وفى الثانى طلاق واحد لان معنى الاول انت طالق واحدة التى

بحث اسماء الظروف

سبقتها واحدة اخرى فتقعان معًا فى الحال ومعنى الثانى انت طالق واحدة التى ستجئ بعدها
اخرى فتقع هذه فى الحال ولا يعلم ما سيجئ واذا لم تقيد كانت صفة لما قبلها اى اذا لم يقيد
كل من القبل والبعد بالكناية بان يقول انت طالق واحدة قبل واحدة او بعد واحدة
تكون القبلية والبعدية صفة لما قبلها فيقع فى الاول طلاق وفى الثانى طلاقان لان
معنى الاول انت طالق واحدة التى كانت قبل الواحدة الاخرى الآتية فتقع الاولى ولا يعلم
حال الآتية ومعنى الثانى انت طالق واحدة التى كانت بعد الواحدة الاخرى الماضية
فتقعان معًا وهذا كله فى الطلاق واما فى الاقرار فيلزم فى قوله له علىّ درهم واحد قبل
درهم درهم واحد وفى الصور الاخر يلزمه درهمان هكذا قالوا وعند للحضرة فاذا قال لغيره
لك عندى الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم لان عند يكون
للقرب والقرب المتيقن هو قرب الامانة دون الدين لانه محتمل ولهذا اذا وصل به لفظ
الدين بان يقول لك عندى الف دينا يكون دينًا وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء لكن
الاستعمال الاول اصل فيه والثانى تبع فهو ايضًا داخل فى الظروف تغليبا كقوله له علىّ درهم غير دانق
بالرفع فيلزمه درهم تام لانه ح صفة للدرهم فيكون المعنى له علىّ الدرهم الذى مغاير
للدانق فلا يستثنى منه شئ فيلزمه درهم تام ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم
الا دانقا وهو مقدار سدس الدرهم وسوى مثل غير فى كونه صفة واستثناء وهو ظرف
فى الحقيقة لكن لما كان اعرابه تقديريا يحمل على النية ولعل القاضى لا يصدقه فى صورة
التخفيف ومنها **حروف الشرط** فان اصل فيها لانها لم تستعمل الا لهذا المعنى وغيرها
تستعمل لمعان اخر ولهذا غلب ان فسمى الكل بحروف الشرط وان كان بعضها اسما وانما تدخل على
امر معدوم على خطر الوجود وليس بكائن لا محالة فلا تستعمل فيما لم يكن على خطر الوجود بل
محالا الا بضرب من التاويل لانه محل لو ولا يستعمل على امر كائن لا محالة الا بالتاويل لانه محل
اذا فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم يطلق حتى يموت احدهما لان هذا الشرط

بحث حروف الشرط

لا يعلم قطعاً الاحين موت احدهما فانه قبل الموت يمكن فى كل حين ان طلقها فاذا لم يطلق
وشارف موت الزوج تطلق وتحرم عن الميراث ان كانت غير مدخول بها بخلاف ما اذا كانت
مدخولة بها لان امرأة الفار ترث بعد الدخول وكذا اذا شارف موت المرأة تطلق البتة لانه تحقق
الشرط ح واذا عند نحاة الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى
بها اخرى يعنى انها مشتركة بين الظرف والشرط فتستعمل تارة على استعمال كلم المجازاة من جعل
الاول سبباً والثانى مسبباً ومن جزم المضارع بعدها ودخول الفاء فى جزائها وتارة على استعمال
كلمات الظروف من غير جزم ودخول فاء فيما بعدها وان كان المذكور بعدها كلمتين على نمط الشرط
والجزاء مثال الاول شعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى ۞ واذا تصبك خصاصة فتحمل ۞
ومثال الثانى شعر واذا تكون كريهة ادعى لها ۞ واذا يحاس الحيس يدعى جندب ۞ واذا جوزى
بها سقط عنها الوقت كانها حرف الشرط وهو قول ابى حنيفة رح لانه لما كانت مشتركة بين الشرط
والعموم للمشترك فتعين عند ارادة احد المعنيين بطلان الأخر ضرورة وعند نحاة
البصرة هى للوقت حقيقة فقط وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها على سبيل
المجاز مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال واذا لم يسقط ذلك عن متى
مع لزوم المجازاة لها فى غير موضع الاستفهام فالاولى ان لا يسقط ذلك عن اذا مع عدم
لزوم المجازاة لها وهو قولهما اى ابى يوسف ومحمد رح ولكن يرد عليهما انه اذا لم
يسقط الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب انها لم تستعمل الا فى الوقت الذى
هو معنى حقيقى لها والشرط انما لزم تضمنا من غير ارادة كالمبتدأ المتضمن لمعنى الشرط
حتى اذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت
احدهما لانه عنده بمنزلة حرف الشرط وسقط معنى الوقت فصار كانه قال
ان لم اطلقك فانت طالق وفيه لا يقع ما لم يمت احدهما وقالا يقع كما
فرغ مثل متى لم اطلقك لانه عندهما لا يسقط عنه معنى الوقت فصار المعنى فى زمان

مبحث حروف الشرط

بحث حروف الشرط

لو اطلقك فانت طالق فاذا فرغ من هذا الكلام وجد زمان لو يطلقها فيه فيقع في الحال كما في متى والدليل عليه انه لو قال انت طالق اذا شئت لا يتقيد بالمجلس كما في متى شئت والجواب عنه انه تعلق الطلاق بالمشية فوقع الشك في انقطاعه فلا ينقطع وفيما نحن فيه وقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وهذا كله اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى واذ اما مثل اذا لكنه لم يبحث عنه بمعنى المجازاة بالاتفاق ولو للشرط وروى عنهما انه اذا قال انت طالق لو دخلت الدار فهو بمنزلة ان دخلت الدار يعني ان لو لم يبق على معناه الاصلي وهو معنى الماضي بمعنى ان انتفاء الجزاء في الخارج في الزمان الماضي بانتفاء الشرط كما هو عند اهل العربية او ان انتفاء الشرط في الماضي لاجل انتفاء الجزاء كما هو عند ارباب المعقول بل صار بمعنى ان في حق الاستقبال في عرف الفقهاء ولم يرو عن ابي حنيفة رح في هذا الباب شئ اصلا وكيف للسوال عن الحال في اصل وضع اللغة تقول كيف زيد اي اصحيح ام سقيم فان استقام اي السوال عن الحال فيها والا بطل لفظ كيف والمراد باستقامة السوال عنها ان يكون ذلك الشئ ذا كيفية وحال مع قطع النظر عن ان يكون ثمه سوال اولا كما في الطلاق وبعدم استقامته ان لا يكون ذلك الشئ ذا كيفية وحال كما في العتاق على رايه ثم بين كلا المثالين على غير ترتيب اللف فقال ولذلك قال ابو حنيفة رح في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع مثال لبطلان لفظ كيف فان العتق ليس ذا حال عند ابي حنيفة رح وكونه مدبرا او مكاتبا وعلى مال وغير مال عوارض له فلا يعتبر فيلغو كيف شئت ويقع العتق في الحال وفي الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل في الوصف والقدر مفوضا اليها بشرط نية الزوج مثال لاستقامة الحال فان الطلاق ذو حال عند ابي حنيفة رح من كونه رجعيا وبائنا خفيفة وغليظة على مال او غير مال فيقع نفس الطلاق بمجرد التكلم بقوله انت طالق كيف شئت ويكون باقي التفويض اليها في حق الحال الذي هو مدلول كيف وهو فضل الوصف اعني كونه بائنا والقدر اعني كونه ثلثا

واثنين اذا وافق نية الزوج فان اتفق نيتهما يقع مانويا وان اختلفت فلابد[1] من اعتبار النيتين فاذا[2] تعارضا تساقطا فبقى اصل الطلاق الذى هو الرجعى فان نوت الثنتين ونوى هو ايضا لا يقع لانه عدد محض ليس[3] مدلولا للفظ واما الثلث فانه وان لم يكن ايضا مدلول اللفظ لكنه واحد[4] اعتبارى بما احتمله اللفظ عند وجود الدليل ههنا هو لفظ كيف وانما احتاج الى موافقة نية الزوج مع انه فوض الاحوال بيدها[5] لان[6] حالة مشيتها مشتركة بين البينونة والعدد محتاجة الى النية لتعيين احد محتمليه وهذا[7] كله اذا كانت مدخولا بها فان لم تكن مدخولا بها تقع الواحدة وتبين بها ويلغو قوله كيف شئت لعدم[8] الفائدة وقالا ما لم يقبل الاشارة فحاله ووصفه[9] بمنزلة اصله فيتعلق[10] الاصل بتعلقه يعنى ان عندهما كل ما كان من الامور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق[11] والعتاق ونحوهما[12] فالحال والاصل بمنزلة واحدة اذ هما[13] غير محسوسين فلا معنى لجعل احدهما واقعا والآخر موقوفا بل يعلق الاصل بالمشية كما تعلق الوصف بها فلا[14] يقع مالم تشأ وذلك[15] لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح لا لان[16] قيام العرض بالعرض ممتنع فينبغى ان يقوما معا بالمحل على ما ظنوا وبنوا عليه النكات وبما حررنا[17] اندفع ما قيل[18] ان فى كلام المصنف رح مسامحة القلب والاولى[19] ان يقول فاصله بمنزلة حاله ووصفه فيتعلق الاصل بتعلقه وذلك[20] لانه اذا جعل الحال والاصل بمنزلة الشئ الواحد اخذ كل منهما حكم الآخر وابو حنيفة رح يقول يلزم من[21] هذا اتباع الاصل للوصف وهو[22] خلاف القياس فلا يعتبر وكم اسم للعدد الواقع فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لانه لما كان اسما للعدد[23] الواقع الموجود فى الخارج ولم يكن فى الخارج ههنا عدد حتى يسأل عنها ويخبر عنه[24] لتكون استفهامية او خبرية فلابد ان يستعار بمعنى اى عدد شئت وهو تمليك يقتصر على المجلس فكانه قال ان شئت واحدة فواحدة وان شئت ما زاد فما زاد عليها فان شاءت فى المجلس يقع الطلاق على حسب نية الزوج والا لا وحيث واين اسمان للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشأ

مبحث حروف الشرط

مبحث علامة الجمع

لانهما لما كانا للمكان والطلاق مما لا يختص بالمكان اصلا فيحمل على معنى ان شئت فلا يقع

مالم تشأ وتتوقف مشيتها على المجلس بخلاف اذا ومتى لانهما لما جعلا بمعنى ان يقتصر

على المجلس فكذا هما واذا ومتى يدلان على عموم الزمان وكليته فلا يتوقف المشية فيهما على

المجلس وانما لم يجعلا بمعنى اذا ومتى لانهما اذا خلصا عن معنى المكان فالاقرب اليهما هو ان الدالة على

مجرد الشرط ولا يناسب ان يجعل عموم المكان مستعارا من عموم الزمان فلتحمل ولتحد من كيف وكم وحيث و

اين مشابهة من معنى الشرط فلذلك ذكرت فيها ثم بعد ذلك ذكر الجمع في بحث حروف المعاني باعتبار ان

الواو والياء والالف والتاء كلها حروف دالة على معنى الجمعية فقال الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا

يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات لان تناول الجمع

المذكر للاناث انما هو للتغليب والتغليب انما يتحقق عند الاختلاط دون الاناث المنفردات

وعند الشافعي رح لا يتناول الاناث عند الاختلاط ايضا لان كل علامة مخصوصة لمعنى هو حقيقتها

فلو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله ان المسلمين والمسلمات

قلنا نزول الآية في حقهن لتطييب قلوبهن حيث قلن ما بالنا لم نذكر في القران صريحا و

استقلالا فنزلت الآية في حقهن لاجل هذا لا انهن لم يدخلن في الجمع المذكر والتغليب

باب واسع في القران وان ذكر بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة لان الرجل لا يكون

تبعا للانثى حتى يدخل في تغليب الانثى حتى قال في السير الكبير اذا قال امنوني على بني فلان بنون

وبنات ان الامان يتناول الفريقين لان الجمع المذكر يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط

ولو قال امنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده لان الجمع للمؤنث لا يتناول الذكور

على سبيل التغليب ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن لان

الجمع المذكر انما يتناول المؤنث عند الاختلاط تغليبا دون الانفراد لعدم التغليب و

لو ذكر هذه الامثلة على سبيل النشر المرتب لكان اولى واخصر واما الصريح فما ظهر

المراد به ظهورا بينا حقيقة كان او مجازا فيه تنبيه على ان الصريح والكناية يجتمع مع كل

مبحث الصريح والكناية

من الحقيقة والمجاز فكانهما قسمان منهما ولما كان ظهوره من وجوه الاستعمال فلا حاجة الى قيد يخرج به النص والمفسر لان ظهوره من حيث الاستعمال وظهورهما بقصد المتكلم والقرائن كقوله انت حر وانت طالق الظاهر انهما مثالان للصريح من الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويحتمل ان يكونا مثالين للحقيقة والمجاز باعتبار جهتين لانهما مجازان لغويان في هذا المعنى وحقيقتان شرعيتان فيه هكذا قيل وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة اى لا يحتاج الى ان ينوى المتكلم ذلك المعنى من اللفظ فان قصد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق يقع الطلاق ولو لم يقصده وهكذا قوله بعت واشتريت واما الكناية فما استتر المراد به ولا يفهم الا بقرينة حقيقة كان او مجازا فيه تنبيه ايضا على ان الكناية تجتمع مع الحقيقة والمجاز والمراد بالاستتار هو الاستتار بحسب الاستعمال ولا حاجة الى اخراج الخفي والمشكل لان خفاءهما بحسب مانع اخر فلو وقع الخفاء في الصريح او الظهور في الكناية بعوارض اخر لا يضر ذلك في كونه صريحا او كناية لان العوارض الاخر لا تعتبر فالمدار فيهما على الاستعمال ولهذا قالوا ان الحقيقة المهجورة كناية والمستعملة صريحة والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية مثل الفاظ الضمير كهاء الكناية وانا وانت فان كلها وضعت ليستعملها المتكلم على طريق الاستتار والخفاء وكونه اعرف المعارف عند النحويين لا يضر بكونه كناية لان ذلك شئ اخر ولهذا انكر رسول الله على من دق بابه فقال من انت فقال انا فقال انا انا اى لم تقول انا انا بل ذكر اسمك حتى افهم ثم الظاهر انه مثال للكناية الحقيقية ولم يذكر مثال الكناية المجازية وحكمها ان لا يجب العمل بها الا بالنية اى بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يطلق في انت بائن ما لم ينو به او لم يكن شئ قائم مقامها كدلالة حالة الغضب او مذاكرة الطلاق وكنايات الطلاق سميت بها مجازا حتى كانت بوائن جواب سوال مقدر وهو انكم قلتم ان الكناية ما استتر المراد به والحال ان الفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن

بحث الكناية

وبتة وبتلة وحرام ونحوها كلها معلومة المعانى واستعملت فيها صراحة فكيف تسمونها كناية فاجاب بان تسميتها كناية انما هى بطريق المجاز لان معنى كل واحد معلوم لا ابهام فيه اذ معنى البائن واضح لكن لا يعلم من اى شئ بائن امن الزوج او من العشيرة او من المال او الجمال فاذا نوى انه بائن عنى زال الابهام فيكان عاملاً بموجبه ولذا وقع الطلاق البائن بها ولو كانت كنايات حقيقة لكانت من قبيل ان يذكر انت بائن ويراد به انت طالق فيقع الطلاق الرجعى واعترض عليه بان الكناية ما كان معناه المراد به مستترا لا معناه اللغوى وههنا كذلك فان البائن وان كان معناه اللغوى واضحاً لكن معناه المراد به مستتر وهو انها بائن عن الزوج فكانت كنايات حقيقة ولهذا قالوا انها كنايات على مذهب علماء البيان دون الاصول فان الكناية عندهم ان يذكر لفظ ويراد به معناه الموضوع له لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه كما فى طويل النجاد يراد به طول النجاد لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه الذى هو طول القامة وههنا كذلك فان بائناً محمول على معناه لكن لينتقل منه الى ملزومه وهو الطلاق بصفة البينونة عند النية وهو ايضاً لا يخلو من خدشة فتامل الا اعتدى واستبرئى رحمك وانت واحدة استثناء من قوله حتى كانت بوائن يعنى ان الفاظ الكنايات كلها بوائن الا هذه الالفاظ الثلثة فانها رجعية لاجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديراً اما فى قوله اعتدى فلانه يحتمل اعتداد نعمة الله عليها ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ عن العدة فاذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعى فان كانت مدخولاً بها يثبت الطلاق اقتضاء كانه قال اعتدى لانى طلقتك او طلقى ثم اعتدى او كونى طالقاً ثم اعتدى فيقع الطلاق وتجب العدة وان كانت غير مدخول بها فح لا عدة عليها اصلاً فيجب ان يجعل قوله اعتدى مستعاراً عن قوله كونى طالقاً او طلقى فقد ذكر المسبب واريد به السبب وهو جائز اذا كان المسبب مختصاً بالسبب والاعتداد فى الاصل وبالذات مختص بالطلاق

لانها[١] ما شرعت الا لتعرف براءة الرحم واما[٢] فى الامة اذا اعتقت فانما شرع عليها العدة تشبيها[٣] بالطلاق وفى الموت انما شرعت لاجل[٤] الحداد فلا يكون فى الواقع من العدة ولذا[٥] شرعت بالاشهر دون الحيض واما فى قوله استبرئى رحمك فلانه يحتمل ان يكون طلب براءة الرحم لاجل الولد او لنكاح[٦] زوج اخر فاذا نوى هذا[٧] يقع الطلاق الرجعى فانها تكون مدخولا بها فكانه قال كونى طالقا ثم استبرئى رحمك وان لم تكن مدخولا بها يكون قوله استبرئى رحمك مستعارا من قوله كونى طالقا على نحو كل[٨] ما مر فى اعتدى واما انت واحدة فلانه يحتمل ان يكون معناه انت واحدة عند قومك او عندى فى الجمال والمال ويحتمل ان يكون معناه انت طالق طلقة واحدة فاذا[٩] نوى هذا فيقع الطلاق الرجعى ولهذا قال بعضهم انه ان قرئ واحدة بالرفع لم تطلق قط لان معناها منفردة[١٠] عن قومك وان قرئ واحدة بالنصب يقع الطلاق البتة لان معناها انت طالق طلقة[١١] واحدة وان قرئ بالوقف فح يحتاج الى النية فان نوى تقع الرجعية عندنا ولا تقع عند الشافعى رح ولكن الاصح ان لا اعتبار للاعراب لان العوام لا يميزون عن وجوه الاعراب فعلى كل حال يحتاج الى النية اما فى الوقف والنصب فظاهر انه يصح معنى الطلاق بالنية واما فى الرفع فلانه يحتمل ان يكون معناه انت ذات طلقة واحدة ثم حذف[١٢] المضاف واقيم المضاف اليه مقامه والاصل فى الكلام الصريح ففى الكناية[١٣] ضرب[١٤] قصور لانها[١٥] تحتاج الى النية او دلالة الحال بخلاف الصريح ويظهر هذا التفاوت فيما يندرئ[١٦] بالشبهات وهو الحدود والكفارات فانها[١٧] لا تثبت بالكناية كما اذا اقر على نفسه بانى جامعت فلانة جماعا حراما لا يجب[١٨] عليه حد الزنا وكذا اذا قال لاحد جامعت فلانة لا يجب عليه حد القذف ما لم يقل نكتها[١٩] او زنيت بها وكذا اذا قال لاخر زنيت فقال[٢٠] صدقت لا يحد[٢١] حد الزنا لانه يحتمل ان يكون معناه صدقت قبل ذلك فلم كذبت الان بخلاف ما اذا قذف رجلا بالزنا فقال الاخر[٢٢] هو كما قلت يحد[٢٣] هذا المصدق حد القذف لان كاف التشبيه يوجب[٢٤] العموم فى جميع ما وصف به فبطل كونه كناية ثم شرع المصنف رح

مبحث الكناية

قسم الاقسام

بحث عبارة النص واشارة النص

في التقسيم الرابع فقال واما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له انما عد الاستدلال من اقسام النظم تسامحا لانه فعل المستدل والذي هو من اقسام الكتاب هو ذات عبارة النص وما ثبت به هو الحكم الثابت بعبارة النص والاستدلال هو الانتقال من الاثر الى المؤثر او بالعكس والاخير هو المراد ههنا والنص هو عبارة القران اعم من ان يكون نصا او ظاهرا او مفسرا او خاصا وهذا الاطلاق شائع في عرف الفقهاء من غير نكير ولذا جاء في التعريف بقوله ما سيق الكلام له دون ما سيق النص له والعمل هو عمل المجتهد اعني الاستنباط دون عمل الجوارح فيصير حاصل المعنى واما انتقال الذهن من عبارة القران الى الحكم وهو استنباط المجتهد من ظاهر ما سيق الكلام له و المراد من هذا السوق اعم مما يكون في النص او الظاهر فالسوق في النص ما يكون مقصودا اصليا وفي عبارة النص ما كان مقصودا اصليا او لا كما اذا تمسك احد لاباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم كان عبارة النص وان لم يكن نصا فيه بل ظاهرا بخلاف العدد فانه نص فيه واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فقوله بنظمه شامل للعبارة والاشارة ولكن تخرج به دلالة النص لانه ليس بثابت بالنظم بل بمعنى النظم وقوله لغة يخرج به المقتضى لانه ليس بثابت لغة بل شرعا او عقلا وقوله لكنه غير مقصود ولا سيق له النص تخرج به العبارة لانها مقصودة ومسوقة وقوله ليس بظاهر من كل وجه زيادة تاكيد في اخراج العبارة وتوضيح للتعريف وان لم يكن محتاجا اليه يعني انه ظاهر من وجه دون وجه كما اذا راى انسان انسانا بقصد نظره ومع ذلك يرى من كان عن يمينه وشماله بموق عينه من غير التفات وقصد فالاول بمنزلة العبارة و الثاني بمنزلة الاشارة كقوله تعالى على المولود له رزقهن وكسوتهن مثال للعبارة و الاشارة معا وضمير هن راجع الى الوالدات المذكورة في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فان كان المراد به ايجاب نفقتها وكسوتها لاجل انها زوجته و منكوحته فلا مضايقة فيه وان كان لاجل انها مرضعة لولده يحمل على انهن مطلقات

ه الخطاب الى الرجال ١٢ ه ای زوجاتكم ١٢

منقضية عدتهن وعلى كل تقدير سيق لاثبات النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء
لان المعنى وعلى الذى ولد الولد لاجله رزق الوالدات وكسوتهن فالنسبة اليه بلام الاختصاص
يعرف به ان الاب هو الذى اختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد والاب فانه لا يدل على
هذا المعنى اذ ليس فيه لام الاختصاص وكذا يشير هذا الى ان للاب حق التملك فى مال ولده
عند الحاجة لانه مملوكه والى انه لا يشارك الوالد احد فى نفقة ولده كما لا يشارك فى هذه
النسبة احد على ما فصلنا كل ذلك فى التفسير الاحمدى وهما سواء فى ايجاب الحكم الا ان
الاول احق عند التعارض يعنى ان كلا من العبارة والاشارة قطعى الدلالة على المراد لكن ترجح
العبارة على الاشارة وقت التعارض مثاله قوله عليه السلام فى حق النساء انهن ناقصات عقل ودين قلن وما
نقصان عقلنا وديننا قال اليس شهادة النساء مثل نصف شهادة الرجال قلن بلى قال فذلك
من نقصان عقلها ثم قال تقعد احداهن شطر دهرها فى قعر بيتها لا تصوم ولا تصلى قلن
بلى قال فذلك من نقصان دينها فالحديث وان كان مسوقا لنقصان دينهن لكنه يفهم منه
اشارة ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لان لفظ الشطر موضوع للنصف فى اصل اللغة و
به تمسك الشافعى رح فى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما ولكنه معارض بما روى انه قال اقل الحيض
للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليهن واكثره عشرة ايام لانه عبارة فى هذا المعنى فرجحت
على الاشارة وللاشارة عموم كما للعبارة لان كلا منهما ثابت بنفس النظم فيحتمل ان يكون
كل منهما خاصا وان يكون عاما مخصوص البعض وغيره ومثال الاشارة المخصوص البعض
قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله اموات فانه سيق لعلو درجات الشهداء و
لكنه يفهم منه اشارة ان لا يصلى عليه لانه حى والحى لا يصلى عليه ثم خص منه حمزة رض
فانه عليه السلام صلى عليه سبعين صلوة وهذا كله على راى الشافعى رح واما على رأينا فمثاله ما
قيل انه خص من عموم قوله تعالى وعلى المولود له الاية وطى الاب جارية ولده فانه
لا يحل حتى وجبت عليه قيمتها على ما عرف واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص

مبحث اشارة النص

لغة لا اجتهادا اعدل ههنا عن طريق العبارة والاشارة وكان ينبغي ان يقول اما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت لكن هذه مسامحة قديمة من فخر الاسلام حيث يذكر تارة الاستدلال والوقوف وهو فعل المجتهد وتارة العبارة والاشارة وهو من اقسام النظم وتارة الثابت بالعبارة والاشارة وهو من صفات الحكم ولا ضير فيه بعد وضوح المقصود وعلى كل تقدير خرجت من قوله بمعنى النص العبارة والاشارة وليس المراد به معناه اللغوي الموضوع له بل معناه الالتزامي كالايلام من التأفيف وقوله لغة تمييز عن معنى النص ويخرج به الاقتضاء والمحذوف لانهما ثابتان شرعا او عقلا وقوله لا اجتهادا تاكيد لقوله لغة وفيه رد على من زعم ان دلالة النص هو القياس لكنه خفي والدلالة جلي وكيف يكون هذا والقياس ظني لا يقف عليه الا المجتهد والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من اهل اللسان وايضا كانت هي مشروعة قبل شرع القياس ولا ينكرها منكر والقياس كالنهي عن التأفيف يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد في المثال مسامحة والاولى ان يقول كحرمة الضرب الذي يوقف عليه من النهي عن التأفيف والمقصود واضح يعني ان قوله تعالى فلا تقل لهما اف معناه الموضوع له النهي عن التكلم باف فقط وهو ثابت بعبارة النص ومعناه اللازم الذي هو الايلام دلالة النص ما ثبت منه حرمة الضرب والشتم والامثلة الشرعية التي ذكرها القوم مذكورة في المطولات والثابت به كالثابت بالاشارة الا عند التعارض يعني ان الدلالة ايضا كالاشارة في كونها قطعية لكن الاشارة اولى عند التعارض ومثاله قوله تعالى من قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فانه لما اوجب الكفارة على الخاطي بعبارة النص وهو ادنى حالا فالاولى ان تجب على العامد وهو اعلى حالا وبهذا تمسك الشافعي رح في وجوب الكفارة على العامد ونحن نقول انه يعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يدل باشارة النص على انه ليس عليه الكفارة اذ الجزاء اسم للكافي وايضا هو كل المذكور فعلم انه لا جزاء له سوى جهنم ولا يقال لو كان كذلك لما وجب

مبحث الثابت بدلالة النص

مبحث الثابت بدلالة النص

عليه الدية والقصاص لانا نقول ذلك جزاء المحل واما جزاء الفعل فهو الكفارة في الخطأ وجهنم في العمد ولو سلم ذلك فالقصاص ثبت بنص آخر ولهذا اصح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس لاجل ان الدلالة قطعية والقياس ظني يصح اثبات الحدود والكفارات بالاول دون الثاني وهذا اذا كان القياس بعلة مستنبطة واما اذا كان بعلة منصوصة فهو يساوي الدلالة في القطعية والاثبات مثال اثبات الحدود بالدلالة اثبات حد الزنا بالرجم على غير ماعز الذي ثبت عليه العبارة لان ماعزا انما رجم لانه زان محصن لا لانه ماعز او صحابي فكل من كان كذلك يرجم ولكن ثبت الرجم على كل زان محصن بنص آخر ايضا واثبات حد قطع الطريق على من كان ردءا لهم بدلالة قوله تعالى ويسعون في الارض فسادا ومثال اثبات الكفارات بالدلالة اثبات الكفارة على امرأة وطئت عمدا في نهار رمضان بدلالة نص ورد في الاعرابي حين جامع في رمضان عمدا وعلى كل من يفعل الجماع سواه لانه انما وجبت عليه الكفارة لفساد صومه لا لانه اعرابي مخصوص او رجل واثبات الكفارة على من اكل او شرب عمدا بدلالة هذا النص الوارد في الجماع لانه انما وجبت عليه الكفارة لاجل انه افساد للصوم لا لانه جماع فقط فكل ما فيه افساد للصوم من الاكل والشرب والوطي تجب فيه الكفارة غير مختص بالجماع والشافعي رح انكر هذه الدلالة ويقول لا تجب الكفارة الا بالجماع فالعلة عنده ليس افساد الصوم بل الجماع فقط ولهذا قالوا ان علما مثال هذه الاحكام في الدلالة لا يحسن لان الشافعي رح لو يعرف هذا مع انه من اهل اللسان فكان ينبغي ان يعد في القياس ومثل هذا كثير لنا وله والثابت به لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له اذ العموم والخصوص من عوارض الالفاظ وهذا معنى لازم للموضوع له لا لفظه ولان العلة كالاذى مثلا اذا ثبت كونه علة للحرمة لا يحتمل ان يكون غير علة بان يوجد الاذى ولم توجد الحرمة فاينما وجدت العلة وجدت الحرمة ولا يسمى هذا تعميما واما الثابت باقتضاء النص فهو ما لا يعمل النص الا بشرط تقدمه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة

مبحث الثابت باقتضاء النص

المقتضى فى هذه العبارة توجيهان احدهما ان يكون الثابت باقتضاء النص هو المقتضى اسم المفعول والاقتضاء مصدر على معناه ويكون المعنى واما المقتضى فهو ما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه على النص فان ذلك المقتضى امر اقتضاه النص بصحة ما تناوله فصار هذا اى المقتضى مضافا الى النص بواسطة الاقتضاء فحينئذ يكون قول المقتضى بمعنى الاقتضاء ونسخة تقدمه بالاضافة اولى من تقدم بالماضى ويكون تعريفا للمقتضى لا للحكم الثابت به فيخالف قرينه اعنى الثابت بدلالة النص وثانيهما ان يكون الاقتضاء بمعنى المقتضى وهو تعريف للحكم الثابت بالمقتضى لا للمقتضى وقوله تقدم صيغة فعل ماض والمعنى واما الحكم الثابت بمقتضى النص فهو ما لم يعمل النص فيه الا بشرط تقدم ذلك الشرط على النص وهو المقتضى فان ذلك الشرط امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اى الحكم الذى نحن فى تعريفه مضافا الى النص المقتضى بواسطة المقتضى فان النص المقتضى دال على المقتضى وهو دال على حكمه فح يكون قوله فان ذلك امر دليلا لقوله الا بشرط تقدمه ويكون حمل قوله فهو لم يعمل النص على قوله واما الثابت بواسطة قوله فصار هذا اولا فلا ارتباط بينهما وعلامته ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره بخلاف المحذوف يعنى ان علامة المقتضى ان لا يتغير المقتضى عند ظهوره كقوله ان اكلت فعبدى حر فاذا قدر المقتضى بان يقول ان اكلت طعاما لا يتغير باقى الكلام عن سننه فى اللفظ والمعنى بخلاف المحذوف فاذا قدر انقطع الكلام عن سننه كما فى قوله تعالى واسأل القرية فاذا قدر لفظ الاهل ويقال واسأل اهل القرية يتحول السؤال عن القرية الى الاهل ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر ولكن تنتقض القاعدتان بقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فانه ان قدر قوله فضرب فانشق الحجر فانفجرت لا يتغير الكلام الباقى بتقديره مع انه محذوف وبقوله اعتق عبدك عنى بالف فانه ان قدر البيع ويقال بع عبدك عنى وكن وكيلى بالاعتاق فانه يتغير الكلام حينئذ مع انه مقتضى لانه يصير ح مأمورا باعتاق عبد الآمر ويكون قبل ذلك مأمورا باعتاق عبد المأمور ولهذا قيل ان الفرق بينهما

مبحث الثابت باقتضاء النص

ان المقتضى شرعی والمحذوف لغوی وامثاله وقیل ان المقتضى والمقتضى کلاهما یرادان فی الاقتضاء بخلاف المحذوف فان المراد فی المحذوف فلا غیر وبالجملة فالمحذوف فی حکم المقدر لا یخلو عن العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء ولیس قسما خارجا عن الاربعة ومثاله الامر بالتحریر للتکفیر مقتض للملك ولم یذکره والظاهر ان الامر بالتحریر هو قوله تعالی فتحریر رقبة فانه مقتض للملك الغیر المذکور فکانه قال فتحریر رقبة مملوکة لکم فان اعتاق الحر وعبد الغیر لا یصح فتحریر رقبة مقتض ومملوکة لکم مقتضى وحکمه وهو الملك ثابت بالمقتضى الذی هو ثابت بالمقتضی وقیل المراد به قوله اعتق عبدك عنی بالف فانه یقتضی معنى البیع فکانه قال بع عبدك عنی وکن وکیلی بالاعتاق فلما ثبت البیع اقتضاء فلا یشترط فیه شرائط نفسه فیستغنی عن الایجاب والقبول ولا یجری فیه خیار الرؤیة والعیب والشرط بل یشترط فیه شرائط الاعتاق من کون الامر مکلفا اهلا للاعتاق فلا یصح من الصبی والمجنون وعلى هذا یقول ابو یوسف لو قال اعتق عبدك عنی بغیر ذکر الالف فانه یقتضی الهبة کما ان الاول اقتضى البیع ویستغنی هذه الهبة عن القبض کما استغنى البیع عن الایجاب والقبول بل اولى لان القبض شرط والایجاب والقبول رکن فلما احتمل الرکن السقوط فالشرط اولى ولکنا نقول ان الایجاب والقبول فی البیع مما یحتمل السقوط کما فی التعاطی بخلاف القبض فی الهبة فانه لا یحتمل السقوط بحال والثابت به کالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة ای هما سواء فی ایجاب الحکم القطعی الا انه یترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة مثاله قوله لعائشة رضی حتیه ثم اقرصیه ثم اغسلیه بالماء فانه یدل باقتضاء النص على ان لا یجوز غسل النجس بغیر الماء من المائعات لانه لما اوجب الغسل بالماء فیقتضی صحته ان لا یجوز بغیر الماء ولکنه بعینه یدل بدلالة النص على انه یجوز غسله بالمائعات وذلك لان المعنى الماخوذ منه الذی یعرفه کل احد هو التطهیر وذلك یحصل بهما جمیعا الا ترى ان من القى الثوب النجس لا یؤاخذ باستعمال الماء فیه لان المقصود وهو ازالة النجاسة حاصل على کل حال

مبحث الثابت باقتضاء النص

فترجحت الدلالة على الاقتضاء وما قيل من ان مثالة لم يوجد في النصوص فانما هو من قلة التتبع

ولا عموم له عندنا لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ والمقتضى معنى لا لفظ وعند الشافعي

رحمه الله يجرى فيه العموم والخصوص لانه عنده كالمحذوف الذى يقدر وهذا اصل كبير مختلف بيننا

وبينه يتفرع عليه كثير من الاحكام ولا يقال ان قوله اعتق عبيدك عني يقتضى البيع وهو عام للعبيد

كلهم لانا نقول انه في معنى بع عبيدك عني ثم كن وكيلي باعتاقهم فالعبيد مذكور صريح في العبارة ولهذا

يكون عاما حتى اذا قال ان اكلت فعبدى حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا لا ديانة

ولا قضاء لان طعاما انما يثبت من اقتضاء الاكل لانه لا يكون بدون الماكول فلا يكون عاما

فلا يقبل التخصيص وانما حنثه بكل طعام فانما هو لوجود ماهية الاكل لا لان الطعام عام

وان قال ان اكلت طعاما او لا اكل اكلا لا يحنث بكل طعام او يصدق في نية التخصيص لانه ملفوظ

ولكن ايراد هذا المثال على قول من يشترط في المقتضى ان يكون شرعيا مشكل لانه عقلى

والاولى ان يقال ان المقتضى ما يكون شرعيا او عقليا والمحذوف ما يكون لغويا وكذا اذا

قال انت طالق او طلقتك ونوى ثلثا لا يصح تفريع اخر على عدم كون المقتضى عاما وذلك

لان قوله انت طالق او طلقتك خبر وهو لا يصح الا ان يسبق عليه طلاق من جانب الزوج

ليكون هذا خبرا عنه ولم يسبق الطلاق منه في الواقع فلضرورة تصحيح الكلام وصدقه

قدرنا ان الزوج قد طلقها قبل ذلك وهذا اخبار منه فكانه قال في الاول انت طالق لاني

طلقتك قبل هذا والطلاق المفهوم بحسب اللغة في ضمن قوله انت طالق هو الطلاق

الذى هو وصف المرأة لا التطليق الذى هو فعل الزوج فلا يكون بهذا الاقتضاء

فلا تصح فيه نية الثلث والاثنين واما قوله طلقتك فهو وان كان دالا على

التطليق الذى هو فعل المتكلم لكنه دال على مصدر ماض لا على مصدر حادث

في الحال فالمصدر الحادث لا يثبت الا اقتضاء من الشرع فلم تصح فيه نية الاثنين

والثلث وقال الشافعي رح يقع ما نوى من الثلث او الاثنين لانه يدل على الطلاق

فتعمل نيته فيه بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن على اختلاف التخريج يعني تخريج طلقي نفسك في صحة الثلث على حدة وتخريج انت بائن فيها على حدة اما تخريج طلقي نفسك فهو انه امر يدل على المصدر لغة وهو لفظ فرد يقع على الواحد ويحتمل الثلث عند النسبة فهو ليس بمقتضى حتى لم يجر فيه العموم واما تخريج انت بائن فهو ان البينونة نوعان غليظة و خفيفة فاذا نوى الغليظة وهو الثلث فقد نوى احد محتمليه فتصح والا يكون هذا من العموم في شئ ولا يتصور مثل هذا في طلقي نفسك لان الطلاق انما يشتمل على الافراد من الواحد والاثنين والثلث لا على نوعي الغليظة والخفيفة عرفا وقيل معنى قوله على اختلاف التخريج ان نحن يجبنا على حدة وتخريج الشافعي رح على حدة فتخريجنا هو ما بينا وتخريج الشافعي رح هو ان كل ذلك مقتضى و يجري فيه العموم فتصح فيه نية الثلث ثم لما كانت متمسكات ابي حنيفة رح منحصرة في الاربع اعني العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وكان من سواه من العلماء يتمسكون بوجوه اخر ايضا سوى هذه اورد المص فصلا بعد ذلك لتحقيقها وبيان فسادها فقال

فصل

التنصيص على الشئ باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض هذا اوجه اول من الوجوه الفاسدة اي الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند البعض والمراد بالعلم ههنا هو اللفظ الدال على الذات دون الصفة سواء كان علما او اسم جنس وبالبعض هو بعض الاشعرية والحنابلة ويسمى هذا مفهوم اللقب عندهم والاصل فيه ان ما يفهم من اللفظ اما ان يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق اولا وهو المفهوم والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق ومفهوم مخالفة وهو ان يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق وهو ان فهم من اسم العلم سمي مفهوم اللقب وان فهم من الشرط او الوصف سمي مفهوم الشرط او الوصف على ما سياتي ولكنهم اشترطوا ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته للمنطوق ولا يخرج مخرج العادة ولا يكون لسوال او حادثة ولا لكشف او مدح او ذم ولا يفيد فائدة اخرى فح يتعين النفي عما عداه كقوله ع الماء من الماء

مبحث الوجوه الفاسدة

فالماء الاول الغسل والماء الثانى المنى ولما كان معناه الغسل من المنى فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وهو اخراج الذكر قبل الانزال وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على النفى عما عداه لما فهموا ذلك وعندنا لا يدل عليه اى على النفى عما عداه والا يلزم الكفر والكذب فى قوله محمد رسول الله لانه يلزم ان لا يكون غير محمد رسولا وذلك كفر وكذب سواء كان مقرونا بالعدد او لم يكن فيه رد على من فرق بينهما وقال ان كان مقرونا بالعدد نحو قوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن فى الحل والحرم الحداءة والفارة والكلب العقور والحية والعقرب فحينئذ يدل على النفى عما عداه البتة والا يبطل فائدة العدد وعندنا فوجه التخصيص به زيادة اهتمامه والاعتناء بشانه ونحو ذلك ولكن افتى المتاخرون بان فى الروايات يدل على النفى عما عداه دون المخاطبات كما قال صاحب الهداية ان قوله فى الكتاب جاز الوضوء من الجانب الاخر اشارة الى انه يتنجس موضع الوقوع ومثل هذا فى كتابه كثير وما يوهمه كلامهم من النفى عما عداه فى بعض الاستدلالات فمحمل ذلك مؤول بتاويلات فتنبه له لان النص لم يتناوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا اى لا يدل على المسكوت عنه اصلا فكيف يوجب الحكم من حيث النفى والاثبات فاذا قلت جاءنى زيد فقد سكت عن عمرو فلا يدل على نفيه واثباته وفائدة التخصيص ان يتامل المستنبطون فيه فيثبتون الحكم فى غيره بالقياس وينالون درجة الاجتهاد ثم اجاب عن استدلالهم بفهم الانصار فقال والاستدلال منهم بحرف الاستغراق لا الاستدلال من الانصار على عدم وجوب الغسل بالاكسال انما كان بحرف اللام الذى هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد فيكون المعنى ان جميع افراد الغسل من المنى لا بواسطة ان التنصيص بالشئ يدل على النفى عما عداه ويرد علينا ح ان الحديث قد دل على عدم وجوب الغسل بالاكسال سواء كان باللام او بالتنصيص فمن اين قلتم بوجوب الغسل بالاكسال فاجاب وقال وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا دلالة يعنى ان عندنا الحصر ايضا ثابت فى الغسل

مبحث الوجوه الفاسدة

قمر الاقمار

بحث الوجوه الفاسدة

الذی یتعلق بالمنی ای جمیع الغسل الذی یتعلق بالشهوة منحصر فی الماء فلا یضر خروج الغسل بالحیض والنفاس لان وجوبه لا یتعلق بالشهوة ولکن الماء علی نوعین مرة یکون عیانا بان ینزل فی نفس الامر فی النوم او الیقظة بالوطی او بغیره ومرة یکون دلالة بان یقام دلیله وهو التقاء الختانین مقامه لانه سبب نزول الماء ونفسه تتغیب عن بصره ولعله لم یشعر به لقلته فاقیم السبب مقام المسبب واوجبنا الغسل علیه بمجرد الالتقاء احتیاطا والحکم اذا اضیف الی مسمی هذا الابتداء وجه ثان من الوجوه الفاسدة وهو یتضمن مفهوم الوصف والشرط یعنی ان الحکم اذا اسند الی شئ موصوف بوصف خاص او علق بشرط کان دلیلا علی نفیه ای کان کل من الوصف والتعلیق دالا علی نفی الحکم عند عدم الوصف والشرط عند الشافعی رح حتی لم یجوز نکاح الامة عند طول الحرة ونکاح الامة الکتابیة لفوات الشرط والوصف المذکورین فی النص وهو قوله تعالی ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنت المؤمنت فمما ملکت ایمانکم من فتیتکم المؤمنات ای من لم یستطع منکم زیادة وقدرة ان ینکح الحرائر المؤمنات لاجل زیادة مهرهن ونفقتهن فی معاشهن فلینکح مملوکة من مملوکات ایمانکم ای ایمان اخوانکم اذ لا یجوز نکاح امة اصلا من امائکم المؤمنات فالله تعالی قد نص علی انه ان لم یستطع الحرة فلینکح امة ثم قید الامة بالمؤمنة فلو عملنا بالوصف والشرط جمیعا حکمنا ان طول الحرة مانع للامة وان الامة الکتابیة ایضا لا یجوز نکاحها للمؤمن مالم تصر مؤمنة وعندنا جاز نکاح الامة الکتابیة والمؤمنة علی طول الحرة وعدمه جمیعا وحاصله ای حاصل ما قاله الشافعی رحمه شیئان الاول انه الحق الوصف بالشرط فی کونه موجبا للحکم عند وجوده وغیر موجب عند عدمه الا تری ان من قال لامرأته انت طالق راکبة فکانه قال انت طالق ان کنت راکبة فکما ان الطلاق یتوقف علی الرکوب فی صورة الشرط فکذا فی صورة الوصف والثانی انه اعتبر التعلیق بالشرط عاملا فی منع الحکم دون السبب ففی قوله ان دخلت الدار

فانت طالق السبب هو انت طالق والحكم هو وقوع الطلاق والتعليق بالشرط اعنى دخول الدار انما عمل فى منع الحكم دون السبب فانه قد وجد حسًّا ولا مردّ له فلا يعلق عليه الا وقوع الطلاق فيكون عدم الحكم لاجل عدم الشرط عدمًا شرعيًا لا عدمًا اصليًا على ما قلنا فينتفى الحكم بانتفاء الشرط ضرورة ويكون هذا التعليق نظير التعليق الحسى كتعليق القنديل بالحبل فانه لا يوثر فى ازالة ثقله وانما يوثر فى ازالة سقوطه وتصح تعدية هذا الحكم اعدم الى غيره ونحن نخالفه فى جميع هذا الحتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك تفريع لما ذهب اليه الشافعى رح اى اذا قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حرة يبطل هذا الكلام عنده لانه قد وجد سبب وهو قوله انت طالق وانت حرة ولم يتصل ولم يصادف المحل فيلغو فصار كما اذا قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وهو باطل بالاتفاق وجوز التكفير بالمال قبل الحنث تفريع اخر له اى اذا حلف والله لا افعل كذا ولم يحنث بعد وكفر بالمال يصح عنده ويعيدها بعد الحنث لانه قد وجد السبب وهو اليمين اذ عنده اليمين سبب للكفارة و الحنث شرطها والتعليق بالشرط مقدر فكانه قال الحالف ان حنثت فعلى كفارة يمين فلما وجد السبب يصح الحكم مرتبا عليه وعندنا اليمين سبب للبر وانما ينعقد سببا للكفارة بعد الحنث فهو ان الحنث سبب لها وانما قيد بالمال لان نفس الوجوب ينفك عن وجوب الاداء فيه على زعمه كالثمن الموجل يثبت نفس وجوبه بمجرد الذمة ولا يثبت وجوب الاداء الا عند حلول الاجل ففى الكفارة المالية ايضا يمكن ان يثبت نفس الوجوب بالحلف ووجوب الاداء يكون بعد حنثه بخلاف البدنى فان نفس الوجوب لا ينفك عنه وجوب الاداء فيكونان معا بعد الحنث و نحن نقول هذا الفرق ساقط لان ذات المال انما تقصد فى حقوق العباد واما فى حقوق الله تع فالمقصود هو الاداء فيكون كالبدنى لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا حقيقة وان انعقد صورة فاذا قال ان دخلت

بحث الوجوه الفاسدة

مبحث الوجوه الفاسدة

الدار فانت طالق فكانه لم يتكلم بقوله انت طالق قبل دخول الدار فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله انت طالق لان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا فى محله وههنا وان وجد الركن وهو انت طالق لكن لم يوجد المحل لان الشرط حال بينه و بين المحل فيبقى غير مضاف اليه اى غير متصل بالمحل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا فاذا كان كذلك انعكس حال المتفريعات فيصح تعليق الطلاق و العتاق بالملك فيما اذا قال ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حر لانه لم يوجد قوله انت طالق وانت حر حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد النكاح والملك فح يكون محلا لورود قوله انت طالق وانت حر فلا باس به لوقوعه فى محله وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين لا ينعقد الا للبر فكيف يكون سببا للحنث فلا يصح التقديم على السبب و صح ان عدم الحكم عندنا ليس لعدم الشرط بل لعدم السبب فلا يكون عدما شرعيا بل عدما اصليا لا يتعدى الى غيره وهذا هو ثمرة الخلاف بيننا وبينه والا فلا يخفى ان قبل دخول الدار فى قوله انت طالق ان دخلت الدار لو طلق بطلاق اخر يقع بالاتفاق بيننا وبينه فتقرر ان الشرط فى التعليقات يدخل فى السبب والحكم جميعا لانهما من قبيل الاسقاطات فتقبل التعليق بكماله بخلاف البيع فانه من قبيل الاثباتات ولا يقبل التعليق اذ به يصير قمارا فاذا دخل عليه خيار الشرط يكون مانعا للحكم فقط دون السبب ليقل اثر الشرط حتى الامكان وقد يقرر الاختلاف بيننا وبينه بعنوان اخر وهو ان الشافعى رح يقول ان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له فكانه قال انت طالق فى وقت دخولك الدار فهذا القيد يفيد حصر الطلاق فيه وهو مذهب اهل العربية وابو حنيفة رح يقول ان الشرط و الجزاء كلاهما بمنزلة كلام واحد يدل على وقوع الطلاق حين الشرط وساكت عن سائر التقادير فلا يدل على الحصر وهو مذهب اهل المعقول ولم يذكر المص جوابا عن الوصف اما لان الجواب عن الشرط جواب عنه واما لوضوحه

وشهرته وهو ان للوصف درجات ثلثا ادناها ان يكون اتفاقيا كقوله تعالى وربائبكم اللاتى
فى حجوركم واوسطها ان يكون بمعنى الشرط كقوله تعالى من فتياتكم المومنات واعلاها
ان يكون بمعنى العلة كقوله السارق والزانى ولا اثر لانتفاء العلة فى انتفاء الحكم فما
دونه اولى والمطلق محمول على المقيد هذا وجه ثالث من الوجوه الفاسدة والمطلق هو المتعرض
للذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع صفة منها فاذا وردا
فى مسألة شرعية فالمطلق محمول على المقيد اى يراد به المقيد وان كانا فى حادثتين عند الشافعى رح
ويعلم منه انهما ان كانا فى حادثة واحدة فهو محمول على المقيد عنده بالطريق الاولى ونظيره
لم يذكر فى المتن وهو اية كفارة الظهار فانها حادثة واحدة ذكر فيها ثلث احكام من التحرير
والصيام والاطعام وقيد الاول والثانى بقوله من قبل ان يتماسا ولم يقيد الاطعام به فالشافعى
يحمل الاطعام على التحرير والصيام ويقيده بقوله من قبل ان يتماسا ايضا ونظير ما وردا
فى حادثتين هو قوله مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فان كفارة القتل حادثة
ورد فيها المقيد وهو قوله فتحرير رقبة مومنة وكفارة الظهار واليمين حادثة اخرى
ورد فيها المطلق وهو قوله تحرير رقبة فالشافعى رحمه الله يقول ان قيد الايمان
مراد ههنا ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب النفى
عند عدمه فى المنصوص فكانه قال فى كفارة القتل فتحرير رقبة ان كانت مؤمنة ويفهم
منه انها ان لم تكن مؤمنة لا يجوز فى كفارة القتل بناء على ما مضى من اصله ان
الشرط والوصف كلاهما يوجب نفى الحكم عند عدمهما واذا ثبت هذا فى المنصوص
وهو عدم شرعى يحمل عليه سائر الكفارات بطريق القياس لاشتراكها فى كونها كفارة
وهذا معنى قوله وفى نظيرها من الكفارات لانها جنس واحد وعند بعض اصحاب
الشافعى رح يحمل عليه لا بطريق القياس وهو معروف ثم اعترض على الشافعى رح انكم
كما حملتم اليمين على القتل فى حق قيد الايمان فينبغى ان تحملوا القتل على اليمين فى حق الطعام

مبحث الوجوه الفاسدة

قمر الاقمار شرح نور الانوار

عشرة مساكين وتشبتوا فيه الطعام ايضا فاجاب عنه بقوله والطعام فى اليمين لم يثبت فى
القتل لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود اذ لفظ عشرة
مساكين اسم علم من اسماء العدد وهو لا يوجب الا وجود الحكم عند وجوده ولا ينفى عند
نفيه فاذا لم يوجب النفى فى الاصل وهو كفارة اليمين فكيف يعدى الى الفرع وهو كفارة
القتل بخلاف الوصف فانه يوجب النفى عند نفيه على اصله على ما مهدنا وانما قيد الطعام
باليمين لان طعام الظهار وهو اطعام ستين مسكينا ثابت فى القتل فى رواية عن الشافعى رح
على ما قيل عندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا فى حادثة واحدة لامكان العمل بهما
اذ لا تضاد ولا تنافى بينهما فيكون فى الظهار الصيام والتحرير قبل التماس والطعام اعم من
ان يكون قبل التماس او بعده واذا كان ذلك فى حادثة واحدة ففى الحادثتين بالطريق
الاولى فيحكم فى القتل باعتاق رقبة مؤمنة وفى غيره باعتاق رقبة اعم الا ان يكونا
فى حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين فى قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام
فان قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات مقيدة
بالتتابع والقراءتان بمنزلة الآيتين فى حق المعاملة فيجب ههنا ان يقيد قراءة
العامة ايضا بالتتابع لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت
تقييده بطل اطلاقه والشافعى رح انما لم يحمل هذا المطلق على المقيد مع انه
قاعدة مستقرة له لانه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة مشهورة او احادا
فالمثال المتفق على قبوله هو قوله ع لاعرابى جامع امراته فى نهار رمضان
متعمدا صم شهرين وفى رواية صم شهرين متتابعين وح يرد علينا انكم اذا قررتم
انه يجب العمل بالحمل فى الحادثة الواحدة والحكم الواحد ففى قوله ع ادوا
عن كل حر وعبد وقوله ع ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين ينبغى ان
يحمل المطلق على المقيد اذ الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر والحكم واحد وهو

مبحث الوجوه الفاسدة

اداء الصاع او نصف فاجاب بقوله وفي صدقة الفطر ورد النصان في السبب ولا مزاحمة في الاسباب فوجب الجمع بينهما يعني ان ما قلنا انه يحمل المطلق على المقيد في الحادثة الواحدة والحكم الواحد انما هو اذا وردا في الحكم للتضاد واما اذا وردا في الاسباب او الشروط فلا مضايقة فيه ولا تضاد فيمكن ان يكون المطلق سببا باطلاقه والمقيد سببا بتقييده فالحاصل ان في اتحاد الحكم والحادثة يجب الحمل بالاتفاق وفي تعددهما لا يجب الحمل بالاتفاق وفيما سواهما اختلاف وتحقيق ذلك في التوضيح ثم شرع في جواب الشافعي رح فقال ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط لان الوصف قد يكون اتفاقيا وقد يكون بمعنى العلة وقد يكون للكشف او للمدح او الذم ولئن كان فلا نسلم انه يوجب النفي لان المتنازع فيه هو الشرط النحوي الذي تدخل عليها الادوات ولا تاثير لنفيه في نفي الحكم لان نفي الحكم نفي اصلي لا شرعي على ما قدمنا ولئن كان فانما يصح الاستدلال به على غيره ان صحت المماثلة وليس كذلك فان القتل من اعظم الكبائر يعني لو سلمنا نفي الحكم في الاصل المنصوص لكن لا نسلم المساواة بينه وبين المسكوت حتى يحمل عليه فان القتل من اعظم الكبائر فيمكن ان تشترط فيه الرقبة المؤمنة بخلاف الظهار واليمين فانهما صغيرتان يمكن جبرهما بالرقبة المطلقة اعم من ان يكون كافرة او مؤمنة وايضا توزيع كل منهما مختلف فان في القتل حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين وفي الظهار حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين ثم باطعام ستين مسكينا وفي اليمين خيّر اولا بين اطعام عشرة او كسوتهم او تحرير رقبة ثم ان لم يتيسر هؤلاء فصيام ثلثة ايام فالله تعالى العالم بمصالح العباد وحكمتهم قد حكم بما شاء في كل جناية على حالها فلا ينبغي لنا ان نتعرض لشيء منها او نحمل نص احد منها على الآخر بالاطلاق والتقييد فان فيه تضييع الاسرار التي اودعها فيه فاما قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب النفي جواب عما يرد علينا من النقضين وهو انكم قلتم اذا ورد الاطلاق والقيد في السبب لا يحمل احدهما على الآخر وههنا ورد قوله في خمس من الابل شاة وقوله في خمس

من الابل السائمة شاة فى الاسباب لان الابل سبب الزكوٰة والاول مطلق والثانى مقيد بالاسامة وقد حملتم المطلق ههنا على المقيد حتى قلتم لا تجب الزكوٰة فى غير السائمة و ايضاً قلتم اذا كانت الحادثة مختلفة لا يحمل المطلق على المقيد وقد حملتم قوله تعالى و استشهدوا شهيدين من رجالكم على قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم حتى شرطتم العدالة فى الاشهاد مطلقاً مع ان الاول وارد فى حادثة الدين والثانى فى باب الرجعة فى الطلاق فاجاب ان قيد الاسامة فى المسألة الاولى وقيد العدالة فى المسألة الثانية لم يوجب النفى عما عداه كما فهمتم لكن السنة المعروفة فى ابطال الزكوٰة عن العوامل والحوامل اوجبت نسخ الاطلاق يعنى انما عملنا فى المسألة الاولى بالسنة الثالثة الدالة على نفى الزكوٰة عن غير السائمة و هى قوله لا زكوٰة فى العوامل والحوامل والعلوفة لان هذه الثلثة كلها غير السائمة وما عملنا بحمل المطلق على المقيد والامر بالتثبت فى نبأ الفاسق اوجب فسخ الاطلاق يعنى هكذا انما عملنا فى المسألة الثانية بالنص الثالث الوارد فى باب التثبت فى نبأ الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فلما كان خبر الفاسق واجب التوقف فلا جرم تشترط العدالة فى المخبر وما عملنا بحمل المطلق على المقيد وقيل ان القران فى النظم هذا وجه رابع من الوجوه الفاسدة ذهب اليه مالك وهو ان الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران فى الحكم اى الاشتراك فيه لان رعاية المناسبة بين الجمل شرط فلا تجب الزكوٰة على الصبى لاقترانها بالصلوٰة فى قوله تعالى اقيموا الصلوٰة واٰتوا الزكوٰة فهما جملتان كاملتان عطفت احدهما على الاخرى بالواو فيقتضى التسوية بينهما وعندنا ايضاً لا تجب الزكوٰة على الصبى لكن لا لاجل العطف بل لقوله لا زكوٰة فى مال الصبى واعتبروا بالجملة الناقصة اى قاس هؤلاء القائلون الجملة الكاملة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند طالق بالجملة الناقصة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند فانهما يشتركان فى الخبر لا محالة فكذا الاوليان وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت فى الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تم به وهو الخبر فان هندا

مبحث الوجوه الفاسدة

قسم الاقسام

مبحث الوجوه الفاسدة

كان محتاجا الى طالق فلهذا جاءت الشركة بخلاف الجملة المعطوفة فانها تامة فقد تمت بنفسها فلا تجب الشركة الا فيما تفتقر اليه كالتعليق فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر فان الجملة الاخيرة وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا فصارت مشتركة معها فى التعليق بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فانه لا يتعلق طلاق زينب اذ لو كان غرضه التعليق لقال وزينب بدون ذكر الخبر لان خبر كلتا الجملتين واحدة فاذا اعاده علم ان غرضه التنجيز والعام اذا خرج مخرج الجزاء هذا وجه خامس من الوجوه الفاسدة اورده على خلاف طرز السابق حيث اورد مذهبه اصالة والمذهب الفاسد تبعا وتفصيله ان صيغة العام اذا اوردت فى حق شخص خاص فى نص او قول الصحابة فان كانت كلاما مبتدأ فلا خلاف فى انها عامة لجميع افرادها ولا تختص بسبب خاص وردت فيه واما اذا لم تكن كذلك بل خرج مخرج الجزاء كما روى ان ماعزا زنى فرجم او سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فان قوله رجم وسجد عام صالح فى نفسه لكل رجم وكل سجود وقع موقع الجزاء او مخرج الجواب ولم يزد عليه بان يقول من دعى الى الغداء ان تغديت فعبدى حر فانه وقع فى موضع الجواب ولم يزد على قدره او لم يستقل بنفسه عطف على قوله ولم يزد فهو قيد للجواب اى خرج مخرج الجواب ولم يكن مستقلا بنفسه بان قال شخص لآخر اليس لى عليك الف درهم فقال بلى او قال اكان لى عليك درهم فقال نعم لانه ان كان مستقلا بنفسه بان يقول لك على الف درهم فهو اقرار مبتدأ خارج عما نحن فيه يختص بسببه اى يختص العام فى هذه الصور الثلث بسبب الورود اتفاقا ولا يحتمل ابتداء الكلام قط وان زاد على قدر الجواب بان يقول المدعو الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدى حر وهذا هو القسم الرابع المتنازع فيه فعندنا لا يختص بالسبب و يصير مبتدأ حتى لا تلغو الزيادة خلافا للبعض وهو مالك والشافعى وزفر فعندهم يختص بسببه ايضا فان تغدى فى ذلك اليوم مع غير الداعى او وحده لا يحنث

عبده ونحن نقول ان فيه الغاء القيد الزائد وهو قوله اليوم فينبغي ان لا يختص بسببه
بل اينما تغدى او حيثما تغدى فى ذلك اليوم مع الداعى او وحده او مع غيره يحنث البتة احترازا
عن الغاء الكلام ولكن فى اطلاق العام على هذه الصيغ نوع مسامحة فقيل انه مع قطع
النظر عما ورد تحته صالح لكل رجم سواء كان للزنا او لغيره وكذا الكل سجود اعم من ان يكون
للسهو او لغيره وكذا الكل الف من جنس هذا المال ومن غيره وكذا الكل غداء مدعو او غيره
وقيل انه اريد بالعام ههنا المطلق كما هو رأى الشافعى رح لا المصطلح عليه فتامل وقيل الكلام
المذكور للمدح او الذم لا عموم له وان كان اللفظ عاما وهذا هو الوجه السادس من الوجوه
الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم مما يستدل
به على حال كل بر وفاجر بل على من نزل فى حقهم فقط والباقى يقاس عليهم او يثبت
بنص اخر وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم فلا ينافيه دلالته على المدح
والذم ايضا فح يجوز ان يتمسك بعموم قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الاية
على وجوب الزكوة فى حلى النساء وان كان واردا فى قوم مخصوص كنز الذهب والفضة
ويكون اطلاق صيغة المذكر اعنى الذين عليهن تغليبا كما حررته فى التفسير الاحمدى
وقيل الجمع المضاف الى الجماعة هذا وجه سابع من الوجوه الفاسدة فان عندهم
اذا وقعت مقابلة الجمع بالجمع حكمه حكم حقيقة الجماعة فى حق كل واحد اى لابد
لكل فرد من افراد الجمع الاول من كل فرد من افراد الثانى ففى قوله تعالى خذ من
اموالهم صدقة لابد فى كل مال من السوائم والنقود والعروض لكل احد من الاغنياء ان
تجب الصدقة ونحن نقول لا تجب الصدقة فى كل درهم ودينار بالاجماع مع انهما من
افراد الاموال فلا تجب فى كل انواعها ايض على ما ذكر فى العضدى وعندنا تقتضى مقابلة
الاحاد بالاحاد حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت كل واحدة
منهما ولدا طلقتا ولا يلزم ان تلد كل امرأة ولدين كما قال زفر والشافعى واطلاق

مبحث الوجوه الفاسدة

أجمع عليهما أسامحة باعتبار فوق الواحد ونحوه لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم وقوله تعـ
فاغسلوا وجوهكم الآية على ما تقرر في الفقه وقيل الامر بالشئ هذا وجه ثامن من الوجوه
الفاسدة وفيه اختلاف كثير فقيل لا حكم للامر والنهي في ضدهما اصلا وقيل لا حكم فيه هو ان
الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشئ يكون امرا بضده فيدل الامر على تحريم ضده
والنهي على وجوب ضده فان كان له ضد واحد فيهما وان كانت له اضداد كثيرة ففي الامر يحرم جميع
اضداده وفي النهي يكفي له الاتيان بواحد من الاضداد غير معين وهذا هو مختار الجصاص
وعندنا الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشئ يقتضي ان يكون ضده في معنى
سنة واجبة وذلك لان الشئ في نفسه لا يدل على ضده وانما يلزم الحكم في الضد ضرورة
الامتثال فنكتفي الدرجة الادنى في ذلك وهي الكراهة في الاول لانها دون التحريم والسنة
الواجبة في الثاني لانها دون الفرض وليس المراد بالاقتضاء المصطلح السابق بجعل غير
المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق بل اثبات امر لازم فقط وهذا اذا لم يلزم من الاشتغال
بالضد تفويت المامور به فان لزم منه ذلك يكون حراما بالاتفاق وهذا معنى ما قال
وفائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر
فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام يعني في الركعة الثانية بعد فراغ الاولى والثالثة بعد
فراغ التشهد ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته
بنفس القعود ولكنه يكره لان نفس القعود وهو قعود مقدار تسبيحة لا يفوت القيام
فيكره وان مكث كثيرا بحيث ذهب اوان القيام يفسد الصلوة ومن ههنا ظهر ان
الاشتغال بالضد في الوقت الموسع للصلوة لا يحرم وفي الوقت المضيق لها
يحرم وان كان ذلك الضد في نفسه عبادة مقصودة او امرا مباحا ولهذا قلنا
ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء تفريع على
اصل ان النهي يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لانه لما نهي المحرم

مبحث الوجوه الفاسدة

عن لبس المخيط ولابد ان يلبس شيأ يستر به العورة وادنى ما تكون به الكفاية هو الازار والرداء لزم ان لايتركا كما لم نترك السنة الموكدة والا فالسنة الاصطلاحية هو ما كان مرويا عن الرسول قولا او فعلا لا ما يثبت بالعقل وقال ابو يوسف رح عطف على قوله قلنا وتفريع على اصل ان الامر يقتضى كراهة ضده على غير ترتيب اللف يعنى لاجل هذه القاعدة قال ابو يوسف رح خاصة ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه غير مقصود بالنهى وانما المامور به فعل السجود على مكان طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده الاشتغال بالسجود على مكان نجس يكون مكروها عنده لا مفسدا للصلوة لانه لم يفوت المامور به حين اعادها وقالا السلجد على النجس بمنزلة الحامل له اى للنجس لانه اذا سجد على النجس اخذ وجهه صفة النجس لاجل المجاورة فلم توجد الطهارة فى بعض اجزاء الصلوة والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتا للفرض كما فى الصوم فكما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض فى الصوم والصوم يفوت بالاكل فى جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسة فرض فى الصلوة وهو يفوت بالسجود على مكان نجس فتفسد ولما فرغ المصنف رح عن بيان اقسام الكتاب بلواحقها اورد بعدها بعض ما ثبت من الكتاب من الاحكام المشروعة اقتداء لفخر الاسلام وكان ينبغى ان يذكرها بعد باب القياس فى جملة بحث الاحكام الآتية كما فعل ذلك صاحب التوضيح

فصل فى الاحكام المشروعة

فقال **فصل** المشروعات على نوعين عزيمة يعنى ان الاحكام المشروعة التى شرعها الله تعالى لعباده على نوعين احدهما العزيمة والثانى الرخصة فالعزيمة وهى اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض يعنى لم يكن شرعها باعتبار العوارض كما كان شرع الافطار باعتبار المرض بل يكون حكما اصليا من الله تع ابتداء سواء كان متعلقا بالفعل كالمامورات او متعلقا بالترك كالمحرمات وهى اربعة انواع لانها لا تخلو من ان يكفر جاحدها اولا الاول هو الفرض والثانى لا يخلو اما ان يعاقب بتركه اولا الاول

قوله اعتبار الغالب فان عامة الواجبات تثبت باخبار الآحاد ٥٢٨ قوله لان الواجب الخ من الواجب ما يثبت بالعام المخصوص البعض والمجمل وغيرها ايضا ٥٢٩ قال فاما متاولا اى بالتاويل الاجتهادى ٥٣٠

هو الواجب وَالثانى لا يخلو اما ان يستحق تاركهُ الملامة اولا فالاول هو السنة والثانى هو النفل والحرام داخل فى الفرض باعتبار الترك وكذا المكروه فى الواجب والمباح ممالیس بمشروع بالمعنى الذى قلنا فالاول فريضة وهى ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ثبتت بدليل لا شبهة فيه فاعداد الركعات والصيامات وكيفيتهما كانها متعين بتعيين لا ازدياد فيه ولا انقصان وثابت بمقطوع لا يحتمل الشبهة ولا يقال انه يتناول بعض المباحات والنوافل الثابتتين كذلك لان كلمة ما عبارة عن عزيمة معهودة لم يتناولها قطعا كالايمان والاركان الاربعة وهى الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب قيل هما مترادفان والاصح ان التصديق ما يعتقد فيه بالاختيار القصدى وهو اخص من العلم القطعى اذ قد يحصل بلا اختيار ولا قصد فيه كما كان للكفار الذين يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وعملا بالبدن ففى العبادة البدنية هو اداؤها بالبدن وفى المالية اعطاؤها او انابة وكيل لها حتى يكفر جاحده اى ينسب الى الكفر منكره تفريع على العلم والتصديق ويفسق تاركها بلا عذر تفريع على العمل بالبدن واحترز به عن الترك بعذر الاكراه او بعذر الرخصة فلا يفسق والثانى واجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالعام المخصوص البعض والمجمل وخبر الواحد كصدقة الفطر والاضحية فانهما ثبتا بخبر الواحد الذى فيه شبهة فيكونان واجبين وحكمه اللزوم عملا لا علما على اليقين فهو مثل الفرض فى العمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده لعدم العلم ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا لان التهاون بها فان التهاون بالشريعة كفر وانما خص اخبار الآحاد بالذكر اعتبارا للغالب لا لان الواجب لا يثبت الا باخبار الآحاد فاما متاولا فلا اى فاما ترك العمل باخبار الآحاد بطريق التاويل بان يقول هذا الخبر ضعيف او غريب او مخالف للكتاب فلا يفسق فيه لان هذا ليس للهوى والشهوة بل مما توارث به العلماء لاجل الدقة والفطانة والثالث سنة وهى الطريقة المسلوكة فى الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب فلتحترز بقوله

بحث الاحكام المشروعة

مبحث الاحكام الشرعية

ان يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب فكان ينبغي
ان يذكر هذه القيودات في التعريف الا انه اكتفى عنها بالحكم ولكن قالوا ان هذا التعريف
الحكم بعيد فان الاعلى سنة الهدى والتقسيم الآتي انما هو لمطلق السنة الآن السنة تقع
على طريقة النبي وغيره يعني الصحابة يقال سنة ابي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين وقال
الشافعي مطلقها طريقة النبي يعني اذا يطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق على طريقة
الصحابة كما روى ان سعيد بن المسيب قال ما دون الثلث من الدية لا ينصف وهو
السنة اراد بها سنة النبي وهي ان الدية اذا لم تبلغ ثلثا فالرجل والانثى فيه سواء
واذا بلغ الثلث فصاعدا يؤخذ للمرأة نصف ما يؤخذ للرجل واذا اريدت سنة
غير النبي يقال هذه سنة الشيخين اوسنة ابي بكر ونحوه وهي نوعان اي مطلق
السنة الذي مضى تعريفها وحكمها على نوعين الاول سنة الهدى وتاركها يستوجب
اساءة اي جزاء اساءة كاللوم والعتاب وسمي جزاء الاساءة اساءة كما في قوله تعالى جزاء سيئة
سيئة مثلها كالجماعة والاذان والاقامة فان هؤلاء كلها من جملة شعائر الدين و
اعلام الاسلام ولهذا قالوا اذا اصر اهل مصر على تركها يقاتلوا بالسلاح من جانب الامام
وقد وردت في كل منها آثار لا تحصى والثاني الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير
النبي في لباسه وقعوده وقيامه فان هؤلاء كلها لا تصدر منه على وجه العبادة و
قصد القربة بل على سبيل العادة فانه كان يلبس جبة حمراء وخضراء وبيضاء طويل
الكمين وربما يلبس عمامة سوداء وحمراء وكان مقدارها سبعة اذرع او اثني عشر ذراعا
او اقل او اكثر وكان يقعد محتبئا تارة ومربعا للعذر وعلى هيئة التشهد اكثر فهذه كلها
من سنن الزوائد يثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وهو في معنى المستحب الا ان
المستحب ما احبه العلماء وهذا ما اعتاده النبي والرابع النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب
على تركه عرفه بحكمه اتباعا للسلف في ذكر نفي العقاب دون الذم والعتاب تنبيها على انه لا يدري

حال الذم والعتاب والزائد على الركعتين ليس فرضاً لهذا المعنى انه يثاب على فعله ولا
يعاقب على تركه ولا يقال انه يخالف ذكر الفقهاء انه لو صلى اربعاً وقعد على الركعتين تم فرضه
واساء لان هذه الاساءة ليست باعتبار نفس الركعتين بل بتاخير السلام واختلاط النفل
بالفرض وقال الشافعي رح لما شرع النفل على هذا الوصف يجب ان يبقى كذلك يعني لا يلزم
في حال البقاء كما كان لم يلزم قبل الابتداء فان شرع في النفل لا يلزم اتمامه ولو افسد لا يلزم
قضاؤه سواء كان صوماً وصلوة قلنا ان ما اداه وجبت صيانته ولا سبيل اليها الا بالتزام
الباقي لان الصلوة والصوم مما لم يتجز حكمه الا اذا كان تاماً بكونه شفعاً او صوم يوم فان
ادى بعض الصلوة او الصوم فعليه ان يتمه والا يلزم ابطال عمله وهو حرام لقوله تعالى ولا
تبطلوا اعمالكم وان افسده يجب ان يقضيه لتكون فيه صيانة ولا يقال ليس فيه ابطال
العمل بل امتناع عنه لانا نقول ان الاجزاء المودية لما كان له عرضة ان تصير
عبادة بعد التمام ولم يتمها فكانه ابطلها وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلا اى الشروع
مقيس على النذر لان النذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بان قال لله على
ان اصلي ركعتين ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل اى ثم وجب لصيانة هذا الذكر ابتداء
الفعل بالاجماع بيننا وبينكم فاذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في النذر
بالاتفاق فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاءه اولى بالاهتمام والدوام لان الدوام
اسهل من الابتداء في اليسر والفعل اولى من التسمية في الاهتمام ورخصة عطف على قوله
عزيمة ولم يعرفها لانها ليست بمشتركة معنى وليس لها حقيقة متحدة توجد في جميع
انواعها على السوية بل قسمها اولا الى الانواع ثم عرف كل نوع على حدة وتقسيمها باعتبار
ما يطلق عليه اسم الرخصة فقال وهي اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق من
الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر وتفصيله ان الرخصة الحقيقية هي التي
تبقى عزيمته معمولة فكلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة ايضا في مقابلتها حقيقة

بحث الاحكام المشروعة

بحث الاحكام المشروعة

ففی القسمین الاولین لما کانت العزیمة موجودة معمولة فی الشریعة کانت الرخصة فی مقابلتها ایضاً حقیقة ثابتة ثم فی القسم الاول منهما لما کانت العزیمة موجودة من جمیع الوجوه کانت الرخصة ایضاً حقیقة من جمیع الوجوه بخلاف القسم الثانی فان العزیمة فیه موجودة من وجه دون وجه فلا تکون الرخصة احق ایضا وفی القسمین الاخرین لما فاتت العزیمة من البین ولم تکن موجودة کانت الرخصة فی مقابلتها مجازاً بمعنی ان اطلاق الرخصة علیهما مجاز اذ هی صارت بمنزلة العزیمة قائمة مقامها ثم فی القسم الاول منهما لما فاتت العزیمة من تمام العالم ولم تکن موجودة فی شیٔ من المواد کانت الرخصة اتم المجاز لا شبه له من الحقیقة اصلا بخلاف القسم الثانی فانه لما وجدت العزیمة فی بعض المواد کانت الرخصة انقص فی مجازیتها اما احق نوعی الحقیقة فما استبیح ای عومل معاملة المباح فی سقوط المؤاخذة لا انه یصیر مباحاً فی نفسه مع قیام المحرم وقیام حکمه جمیعاً وهو الحرمة فلما کان المحرم والحرمة کلاهما موجودین فالاحتیاط والعزیمة فی الکف عنه ومع ذلک یرخص فی مباشرة الطرف المقابل فکان هو احق باطلاق اسم الرخصة علیه من الوجوه الباقیة کالمکره علی اجراء کلمة الکفر ای کترخص من اکره علی اجراء کلمة الکفر بما یخاف علی نفسه او علی عضو من اعضائه لا بما دونه فانه رخص له اجراؤها علی اللسان بشرط ان یکون قلبه مطمئناً بالایمان مع ان المحرم للشرک وهو حدوث العالم والنصوص الدالة علیه والحرمة کلاهما موجودان بلا ریب ومع ذلک یرخص له لان حقه فی نفسه یفوت عند الامتناع صورةً ومعنیً اما صورة فبتخریب البنیة واما معنیً فبزهوق الروح وفی الاقدام علیها لا یفوت حق الله تعالی معنیً لان التصدیق باق وافطاره فی رمضان ای اذا اکره الصائم بما فیه الجاء علی افطاره فی رمضان یباح له الافطار مع ان المحرم وهو شهود رمضان والحرمة کلاهما موجودان لان حقه یفوت راساً وحق الله تع باق بالخلف واتلافه مال الغیر ای اذا اکره علی اتلاف مال الغیر رخص له ذلک مع ان المحرم والحرمة کلاهما موجودان لان حقه یفوت راساً

مبحث الاحكام الشرعية

وحق المالك باق بالزمان وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف عطف على المكره
اى اذا ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف للسلطان الجائر جازله ذلك مع ان المحرم
هو الوعيد على ترك الامر مع موجبه قائم لان حقه يفوت راسًا وحق الله تعـ باق باعتقاد
حرمة الترك وجناية على الاحرام اى وكجناية المكره على احرامه يباح له ما اكره عليه مع قيام
المحرم وحكمه جميعًا لان حقه يفوت راسًا وحق الله تعـ باق باداء الغرم ولا يخلو هذا اللفظ عن
انتشار ولو ارجع ضميره الى الخائف يخرج عن الانتشار قليلا ولو قدمه على قوله وترك الخائف فى الذكر
لكان اولى باتصال المثلة للمكره كلها وتناول المضطر مال الغير اى كتناول الشخص المضطر بالمخمصة
حيث يرخص له تناول طعام الغير لان حقه يفوت بالموت عاجلا وحق المالك مرعى بالضمان بعده
مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان معًا وحكمه اى حكم هذا النوع الاول من الرخصة ان
الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر وقتل فى صورة الاكراه كان شهيدا لانه بذل نفسه لاقامة
حق الله تعـ وكذا الامر بالمعروف فى صورة الخوف او لم يتناول مال الغير ومات لم يمت
آثمًا بل شهيدًا وان عمل بالرخصة ايضًا يجوز له على ما حررت والثانى ما استبيح
مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه فهو ادون من الاول لانه من حيث ان السبب
قائم فهو من الرخص الحقيقية ومن حيث ان الحكم تراخى عنه كان غير احق كالمسافر
اى كافطار المسافر يرخص له فان السبب وهو شهود الشهر موجود فى حقه لكن حكمه
وهو وجوب اداء الصوم تراخى عنه الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه ان الاخذ بالعزيمة
اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم فى السفر افضل من الافطار عندنا
وعند الشافعى رح الافطار افضل لقوله ع اولئك العصاة اولئك العصاة وقوله
ليس من امبر امصيام فى امسفر قلنا كان ذلك محمولا على حالة الجهاد ولم ترد فى الرخصة والعزيمة
تؤدى معنى الرخصة من وجه عطف على قوله لكمال سببه فهو دليل ثان لكون العزيمة اولى
وذلك لان الرخصة انما هى لليسر واليسر كما يكون فى الافطار وهو الظ كذلك يكون

في الصوم لاجل موافقة المسلمين وشركته مع سائر الناس فان البلية اذا عمت طابت فما ظنك بالعبادة ثم بعد ذلك يعسر عليه الصوم في الاقامة اذا رأى سائر الناس يفطرون وما احسن هذه الدقة الحنفية ولقد جربناها مرارًا الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني ان عندنا العزيمة اولى في كل حين الا ان يضعفه الصوم فحينئذ الفطر اولى بالاتفاق كما اذا كان معه الجهاد او مشاغل اُخر فان صام ومات يموت عاصيًا واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال اي سقط عنا ولم يشرع في حقنا ما كان في الشرائع السابقة من المحن الشاقة والاعمال الثقيلة والاصر هو الشدة والاغلال جمع غُل اي المواثيق اللازمة كالغل والاظهر انهما جميعًا كناية عن الامور الشاقة وان خص المفسرون البعض بالاصر والبعض بالاغلال وذلك مثل قطع الاعضاء الخاطئة وقرض مواضع النجاسة وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة في غير المسجد وعدم التطهير بالتيمم وحرمة اكل الصائم بعد النوم وحرمة الوطي في ليالي رمضان ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع المال وعدم صلاحية الزكوة و الغنائم لشيء الا الحرق بالنار المنزلة من السماء ومجازاة حسنة بحسنة لا بعشر وكتابة ذنب الليل بالصبح على الباب ووجوب خمسين صلوة في كل يوم وليلة وحرمة العفو عن القصاص وعدم مخالطة الحائضات في ايامها وتحريم الشحوم والعروق في اللحم وتحريم السبت وفرضية الصلوة في الليل وامثال ذلك كثير فرفع كل هذا عن امتنا تخفيفا وتكريمًا فسمى ذلك رخصة مجازًا لان الاصل لم يبق مشروعًا في حقنا ولو عملنا بها احيانا اثمنا وعوتبنا وكان القياس في ذلك ان يسمى نسخًا وانما سميناه رخصة مجازًا محضًا والنوع الرابع ما سقط عن العباد مع كونه مشروعًا في الجملة اي في بعض المواضع سوى موضع الرخصة فمن حيث انه لم يبق في موضع الرخصة كان من قسم المجاز ومن حيث انه بقي في موضع آخر كان انقص في المجازية فيكون شبيهًا بالقسم الاول كقصر الصلوة في السفر

مبحث الاحكام الشرعية

ع‍ ای مولانا عبد السلام الاعظمی ۱۲ منه

فیه مسامحة والاولی ان یقول کسقوط اکمال الصلوة فی السفر لیوافق قرینة ویطابق اصله
نکنه عبر بالحاصل تخفیفا فهو عندنا رخصة اسقاط لا یجوز العمل بعزیمتها وعند الشافعی رح
رخصة ترفیه والاولی الاکمال بقوله تعـ واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا
من الصلوٰة ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا علق القصر بالخوف ونفی فیه الجناح فعلم ان
الاولی هو الاکمال ونحن نقول انه لما نزلت الآیة قال عمر رض یا رسول الله ما بالنا نقصر و
نحن امنون فقال ع هذه صدقة تصدق الله تعـ بها علیکم فاقبلوا صدقته سماه صدقة
والصدقة بما لا یحتمل التملیك اسقاط محض لا یحتمل الرد عن جهة العباد کولی القصاص
اذا عفا عن الجنایة لا یحتمل الرد وان کان المتصدق ممن لا تلزم طاعته فممن تلزم طاعته
وهو الله تعالی اولی بان لا یرد واما نفی الجناح عنهم فانما هو لتطییب انفسهم لانهم کانوا مظنة
ان یخطر وا ببالهم ان علیهم جناحا فی القصر وبه علم ان قید الخوف ایضا اتفاقی لا موقوفا علیه
القصر وسقوط حرمة الخمر والمیتة فی حق المضطر والمکره فان حرمتهما لم تبق وقت الاضطرار والاکراه
اصلا وان بقیت فی حق غیرهما لقوله تعـ وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیه
فان قوله الا ما اضطررتم الیه استثناء من قوله ما حرم علیکم فکانه قیل وقد فصل لکم ما
حرم علیکم فی جمیع الاحوال الا حال الضرورة فان لم یاکل المیتة او لم یشرب الخمر ومات
یموت آثما بخلاف الاکراه علی کلمة الکفر فانه وان ذکر فیه الاستثناء ایض بقوله الا من
اکره وقلبه مطمئن بالایمان لکنه لیس استثناء من الحرمة بل من الغضب او العذاب اذ
التقدیر من کفر بالله من بعد ایمانه فعلیهم غضب من الله ولهم عذاب عظیم الا من اکره و
قلبه مطمئن بالایمان وفی روایة عن ابی یوسف والشافعی انه لا تسقط الحرمة ولکن لا یؤخذ
بها کما فی الاکراه علی الکفر فهو من قبیل القسم الاول لقوله تعـ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا
اثم علیه ان الله غفور رحیم دل اطلاق المغفرة علی قیام الحرمة والجواب ان اطلاق المغفرة باعتبار
ان الاضطرار المرخص للتناول یکون بالاجتهاد وعسی ان یقع التناول زائدا علی قدر الحاجة

مبحث الاحکام المشروعة

لان من ابتلى بهذه المخمصة تعسر عليه رعاية قدر الحاجة وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا ياكل حرامًا فشرب خمرًا حال الاضطرار فعندهما يحنث وعندنا لا وسقوط غسل الرجل فى مدة المسح فان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث اليه وقد كان طاهرًا وما حل فوق الخف فقد زال بالمسح فلا يشرع الغسل فى هذه المدة وان بقى فى حق غير اللابس وهذا على رواية الاصوليين واما صاحب الهداية فقد قال ان نزع الخف فى المدة وغسل الرجل يكون ماجورًا ولما فرغ عن بيان الاحكام المشروعة ذكر بعدها بيان اسبابها بهذا التقريب اقتداء بفخر الاسلام وكان الاولى ان يذكرها بعد القياس فى بحث الاسباب والعلل كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل** الامر والنهى باقسامهما من كون الامر موقتا ومطلقا موسعًا او مضيقا وكون النهى عن الامور الشرعية او الحسية او قبيح لعينه او لغيره ونحو ذلك لطلب الاحكام المشروعة المراد بالاحكام المحكوم بها من العبادات وغيرها لا نفس الاحكام وبالطلب اعم من ان يكون لفعل او لكف ولها اسباب تضاف اليها اى علل شرعية تنسب الاحكام اليها من حيث الظاهر وان كان المؤثر الحقيقى فى الاشياء كلها هو الله تعالى من حدوث العالم والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والرأس الذى يمونه ويلى عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقًا او تقديرًا والصلوة وتعلق البقاء المقدور بالتعاطى هذه كلها اسباب ثم شرع بعدها فى بيان المسببات على طريق اللف والنشر المرتب فقال للايمان ان هذا مسبب لحدوث العالم فان الايمان بالصانع لا يجب الا لحدوث العالم اذ لو لم يكن حادثًا لما احتجنا الى الصانع كما قال اعرابى البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير والصلوة هذا متعلق بالوقت فان الوقت سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى فى هذا الوقت والايجاب غيب عنا فاقيم الوقت مقامه والزكوة هذا ناظر الى ملك المال فان المال النامى

مبحث اسباب الاحكام المشروعة

مبحث اسباب الاحكام المشروعة

الحولى الذى هو زائد على قدر الحاجة سبب[1] وجوبها والصوم هذا متعلق بايام شهر رمضان فان وجوب الصوم بسبب[2] شهر رمضان بدليل اضافته[3] اليه وتكرره بتكرره لكن الله تعالى اخرج[4] الليالى عن محلية الصوم فتعين له النهار وصدقة الفطر هذا ناظر الى الرأس الذى يمونه ويلى عليه فانه[5] سبب لوجوب هذه الصدقة والاصل فى ذالك هو رأسه[6] فانه يمونه ويلى عليه ثم اولاده الصغار وعبيده فانه يمونهم ويلى عليهم بخلاف[7] الزوجة والاولاد الكبار فانه لا يلى عليهم والحج هذا ناظر الى البيت فانه سبب[8] وجوب الحج ولهذا لم يتكرر فى العمر لان البيت واحد والوقت شرطه[9] وظرفه والعشر هذا ناظر الى الارض النامية بالخارج تحقيقا فانه اذا حدث الخارج من الارض تحقيقا يجب العشر وسقط اذا اصطلمت[10] الزرع آفة ويتكرر الوجوب بتكرر[11] النماء والخراج هذا ناظر الى قوله او تقديرا فان الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن[12] من الزراعة سبب للخراج سواء زرعها او عطلها وهو[13] اليق بحال الكافر المتوغل فى الدنيا والطهارة هذا ناظر الى الصلوة فان[14] شرعية الصلوة سبب[15] وجوب الطهارة[16] الحقيقية والحكمية والصغرى والكبرى كما ان الوقت سبب لها[17] والمعاملات هذا ناظر الى تعلق البقاء المقدور فانه لما حكم الله تعالى ببقاء العالم الى يوم القيامة ومعلوم انه لا يبقى ما لم يكن بينهم معاملة يتهيأ بها معاشهم من البيع والاجارة ونكاح يكون مبقيا لهذا الجنس بالتوالد علم ان تعلق البقاء المقدور بالتعاطى هو سبب المعاملات وشرعيتها وهذا[18] مختص بالانسان بخلاف الحيوانات فانهم يبقون الى يوم القيمة بدون معاملة ونكاح لان خلقتهم كذلك ولا يتعلق بافعالهم امر ونهى وقد تم اللف والنشر المرتب بين اسباب العبادات والمعاملات ومسبباتها وبقيت العقوبات وشبهها فبينها بقوله واسباب العقوبات والحدود[19] والكفارات ما[20] يثبت[21] به من قتل وزنا وسرقة وامر[22] دائر بين الحظر والاباحة فالعقوبات اعم من الحدود لانه يشمل القصاص ايضا والكفارة نوع آخر فسبب القصاص هو القتل العمد وسبب حد[23] الزنا هو الزنا

الحدود

وسبب قطع اليد هو السرقة يقال حد السرقة وسبب الكفارة هو امر دائر بين الحظر و الاباحة وذلك لانها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة فسببها لابد ان يكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة لتكون العبادة مضافة الى صفة الاباحة والعقوبة مضافة الى صفة الحظر كالقتل خطاء فانه من حيث الصورة رمى الى صيد وهو مباح ومن حيث ترك التثبت محظور لانه قد اصاب آدميا واتلفه فتجب فيه الكفارة والافطار عمدا في رمضان فانه مباح من حيث اتصال ما هو مملوك لمالكه ومحظور من حيث انه جناية على الصوم المشروع فيصلح ان يكون سببا للكفارة وانما يعرف السبب بيان كلية لمعرفة السبب بعد بيان تفصيله ليعلم منه ما لم يعلم قبله اى انما يعرف كون الشئ سببا للحكم بنسبة الحكم اليه وتعلقه به فالمنسوب اليه والمتعلق به يكون سببا للمنسوب والمتعلق البتة لان الاصل في اضافة شئ الى شئ وتعلقه به ان يكون مسببا له وحادثا به كما يقال كسب فلان وحج يرد علينا انكم ربما اضفتم الى الشرط فكيف يطرد هذا فقال وانما يضاف الى الشرط مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر وهو يوم العيد شرط الصدقة والسبب هو الرأس الذى يمونه ويلى عليه والصدقة تضاف اليهما جميعا وكذا الاسلام شرط الحج والسبب هو بيت الله تعالى والحج يضاف اليهما جميعا ولما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة فقال

باب اقسام السنة

السنة تطلق على قول الرسول وفعله وسكوته وعلى اقوال الصحابة وافعالهم والحديث يطلق على قول الرسول خاصة ولكن ينبغي ان يكون المراد بالسنة ههنا هو هذا فقط لان المصنف ذكر افعال النبي وافعال الصحابة رض واقوالهم بعد هذا الباب في فصل آخر والاقسام التي سبق ذكرها في بحث الكتاب من الخاص والعام والامر والنهي وغير ذلك كلها ثابتة في السنة فيعلم حالها بالمقايسة عليه وهذا الباب لبيان ما تختص به السنن ولم يوجد في الكتاب قط وذلك اربعة اقسام

باب اقسام السنة

اى اربع تقسيمات وتحت كل تقسيم اقسام متعددة وهذا على طبق اصول الفقه لا اصول
الحديث وان اشتركا فى بعض الاسامى والقواعد التقسيم الاول فى كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم
اى كيف يتصل بنا هذا الحديث منه بطريق التواتر او غيره وهو اما ان يكون كاملا كانه تواتر
وهو الخبر الذى رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم
وتباين اماكنهم وعدالتهم ولم نشترط فيه تعين عدد كما قيل انها سبعة وقيل
اربعون وقيل سبعون بل كل ما يحصل به العلم الضرورى فهو من امارة التواتر
ويدوم هذا الحد فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه يعنى يستوى فيه
جميع الازمنة من اول ما نشأ ذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى هذا الناقل فالاول هو زمان ظهور
الخبر والآخر هو زمان كل ناقل يتصور آخرا فلو لم يكن فى الاول كذلك كان آحاد الاصل
فسمى مشهورا ان انتشر فى الاوسط والآخر ولو لم يكن فى الاوسط والآخر كذلك كان منقطعا
كنقل القرآن والصلوة الخمس مثال لمطلق المتواتر دون متواتر السنة لان فى وجود السنة
المتواترة اختلافا فقيل لم يوجد منها شئ وقيل انما الاعمال بالنيات وقيل البينة على المدعى
واليمين على من انكر وانه يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا لا كما يقول المعتزلة انه
يوجب علم طمانينة يرجح جانب الصدق ولا يفيد اليقين ولا كما يقوله اقوام انه يوجب علما
استدلاليا ينشأ من ملاحظة المقدمات لا ضروريا وذلك لان وجود مكة وبغداد اوضح
واجلى من ان يقام عليه دليل يعترى الشك فى اثباته ويحتاج فى دفعه الى مقدمات
غامضة ظنية او يكون الاتصال فيه شبهة صورة اى من حيث عدم تواتره فى القرن الاول و
ان لم يبق ذلك معنى كالمشهور وهو ما كان من الآحاد فى الاصل اى فى القرن الاول وهو
قرن الصحابة رض ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهو القرن الثانى
ومن بعدهم يعنى قرن التابعين وتبع التابعين ولا اعتبار للشهرة بعد ذلك فان
عامة اخبار الآحاد قد اشتهرت فى هذا الزمان فلم يبق شئ منها آحادا

ای یسکن به النفس من الاضطراب ۱۲ منہ

وانه یوجب علم طمانینة ای اطمینان یرجح جهة الصدق فهو دون المتواتر و فوق الواحد حتی جازت الزیادة به علی کتاب الله تعالی ولا یکفر جاحده بل یضلل علی الاصح وقال الجصاص انه احد قسمی المتواتر فیفید علم الیقین ویکفر جاحده کالمتواتر علی ما مر ویکون اتصالا فیه شبهة صورة ومعنی لانه لم یشتهر فی قرن من القرون الثلثة التی شهد بخیریتهم کخبر الواحد و هو کل خبر یرویه الواحد او الاثنان فصاعدًا انما قال ذلک رد المن فرق بینهما وقال یقبل خبر الاثنین دون الواحد ولا عبرة للعدد فیه بعد ان یکون دون المشهور والمتواتر یعنی فی القرون الثلثة لما لم تبلغ رواته حد المشهور والمتواتر فلا عبرة بعد ذلک بای قدر کان لان کلها سواء فی ان لا یخرجه عن الآحادیة وانه یوجب العمل دون العلم الیقین بالکتاب وهو قوله تعالی فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدین ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون ای فهلا خرج من کل جماعة کثیرة طائفة قلیلة من بیوتهم لیتفقهوا فی الدین ای تذهب هذه الجماعة القلیلة عند العلماء ویسیروا فی آفاق العالم لاخذ العلم ولینذروا قومهم الباقیة فی البیوت لاجل ترتیب المعاش ومحافظة الاهل والاموال عن الکفار اذا رجعت هذه الطائفة الی هذه الفرقة لعلهم یحذرون ایض فضمیر لیتفقهوا ولینذروا ورجعوا راجع الی الطائفة وضمیر الیهم ولعلهم راجع الی الفرقة فالله تعالی اوجب الانذار علی الطائفة وهی اسم للواحد والاثنین فصاعدًا واوجب علی الفرقة قبول قولهم والعمل به فثبت ان خبر الواحد موجب للعمل وفی الآیة توجیه آخر فیه تعکس هذه الضمائر کلها و ح لا تکون مما نحن فیه علی ما بینت ذلک فی التفسیر الاحمدی ویمکن ان یکون المراد بالکتاب هو قوله تعالی واذ اخذ الله میثاق الذین اوتوا الکتاب لتبیننه للناس ولا تکتمونه فقد اوجب علی کل من اوتی علم الکتاب بیانه ووعظه للناس ولا فائدة منه الا قبول الناس تلک الموعظة فیکون خبر الواحد حجة للعمل والسنة وهی انه علیه السلام قبل خبر بریرة فی الصدقة حتی قال فی جوابها لک صدقة ولنا هدیة وخبر سلمان فی الهدیة

باب اقسام السنة

حتى اخذها واكلها وايضا بعث عليا رض ومعاذا الى اليمن بالقضاء ودحية الكلبي الى قيصر روم برسالة كتاب يدعوه الى الاسلام فلو لم يكن اخبار الآحاد موجبة للعمل لما فعل ذلك وهذه الاخبار وان كانت آحادا لكن لما تلقته الامة بالقبول صارت بمنزلة المشهور فلا يلزم اثبات اخبار الآحاد باخبار الآحاد ووقع في بعض النسخ قوله والاجماع والمعقول عطفا على الكتاب والسنة فالاجماع هو ان الصحابة احتجوا باخبار الآحاد فيما بينهم واحتج ابوبكر رض على الانصار بقوله ع الائمة من قريش فقبلوه من غير نكير وهكذا اجمعوا على قبول خبر الآحاد في طهارة الماء ونجاسته والمعقول هو ان المتواتر والمشهور لا يوجد ان في كل حادثة فلو رد خبر الواحد فيها لتعطلت الاحكام وقيل لا عمل الا عن علم بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك فالعلم لازم للعمل والعمل ملزوم للعلم فاذا كان كذلك فلا يوجب العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانه يوجب العمل لانتفاء اللازم او لثبوت الملزوم نشر على ترتيب اللف اي لا يوجب العمل لانتفاء لازمه وهو العلم او يوجب العلم لثبوت ملزومه وهو العمل والجواب ان النص محمول على شهادة الزور او المعنى لا تتبع ما ليس لك به علم بوجه ما بدليل وقوع النكرة في سياق النفي ثم لما كان خبر الواحد لم تبلغ رواته حد التواتر والشهرة فلا بد لمن يعرف حال راويه بانه اما معروف او مجهول والمعروف اما معروف بالفقه او بالعدالة والمجهول على خمسة انواع فاشتغل ببيانه وقال والراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة وهو جمع عبدل مرخم عبد الله والمراد بهم عبد الله بن مسعود رض وعبد الله بن عمر رض وعبد الله بن عباس رض وقيل عبد الله بن زبير ويلحق بهم زيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعايشة رض و ابو موسى الاشعري كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك رح فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد ان خالفه لما روي ان ابا هريرة لما روى من حمل جنازة فليتوضأ قال له ابن عباس رض ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ونحن

بيان احوال الراوي

نقول ان الخبر يقين باصله وانما الشبهة فى طريق وصوله والقياس مشكوك باصله
ووصفه فلا يعارض الخبر فقط وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كانس وابى هريرة

ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وهى انه لو عمل بالحديث لانسد باب الرأى من كل وجه فيكون مخالفا لقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار والراوى فرض انه غير فقيه والنقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فلعل الراوى نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه واخطأ ولم يدرك مراد رسول الله صلعم فلهذا اذا كان مخالفا للقياس من كل وجه فلهذه الضرورة يترك الحديث ويعمل بالقياس وهذا ليس ازدراء بابى هريرة واستخفافا به معاذ الله منه بل بيانا للنكتة فى هذا المقام فتنبه

كحديث المصراة هى فى اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن اياما وقت ارادة البيع ليحلب المشترى بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه ويشتريه بثمن غال ثم يظهر الخطاء بعد ذلك فلا يحلب الا قليلا وحديثه هو ما روى ابو هريرة ان النبى ع قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ومعناه ان ابتلى المشترى بهذا الاغترار فان رضيها فخير وحسن وان غضبها ردها ورد صاعا من تمر عوض اللبن الذى اكل فى يوم اول فان هذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه فان ضمان العدوانات والبياعات كلها مقدر بالمثل فى المثلى وبالقيمة فى ذوات القيم فضمان اللبن المشروب ينبغى ان يكون باللبن وبالقيمة ولو كان بالتمر فينبغى ان يقاس بقلة اللبن وكثرته لا انه يجب صاع من التمر البتة قل اللبن او كثر فذهب مالك والشافعى رحمهما الله الى ظاهر الحديث وابن ابى ليلى وابو يوسف الى انه ترد قيمة اللبن وابو حنيفة رح الى انه ليس له ان يردها ويرجع على البائع بارشها ويمسكها هكذا نقله بعض الشارحين ثم هذه التفرقة بين المعروف بالفقه والعدالة مذهب عيسى بن ابان وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخى

بيان احوال الراوى

بيان احوال الراوي

ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقدم الحديث على القياس بل خبر كل راو عادل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ولهذا قبل عمر رض حديث حمل بن مالك في الجنين واوجب الغرة فيه معانه مخالف للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا شئ فيه واما حديث الوضوء على من قهقه في الصلوة فهو وان كان مخالفا للقياس لكن رواه عدة من الصحابة الكبراء كجابر وانس وغيرهما ولذا كان مقدما على القياس وان كان مجهولا اي في رواية الحديث والعدالة لا في النسب بان لم يعرف الا بحديث او حديثين كوابصة بن معبد فحاله لا يخلو عن خمسة اقسام فان روى عنه السلف او اختلفوا فيه او سكتوا عن الطعن صار كالمعروف في كل من الاقسام الثلثة لان رواية السلف شهادة بصحته والسكوت عن الطعن بمنزلة قبولهم فلذا يقبل واما المختلف فيه فاوردوا في مثاله ما روى ان ابن مسعود رض سئل عمن تزوج امراة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا ثم قال بعد ذلك ما سمعت من رسول الله صلعم شيئا ولكن اجتهد برأيي فان اصبت فمن الله و ان اخطأت فمني ومن الشيطان أرى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل ابن سنان رض وقال اشهد ان رسول الله صلعم قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود رض سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله صلعم ورده علي رض وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه وحسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفة رأيه وهو ان المعقود عليه عاد اليها مسلما فلا تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا فعلي رض عمل ههنا بالرأي والقياس وقدمه على خبر الواحد ونحن عملنا بحديث معقل بن سنان لان الثقاة من الفقهاء كعلقمة ومسروق والحسن رض رووا عنه صار كالمعروف بالعدالة وهو موكد بالقياس ايضا وهو ان الموت يؤكد مهر المثل كما يؤكد المسمى وان لم يظهر من السلف الا الرد كان

اى من بيت زوجها ١٢ منه

مستنكرًا فلا يقبل وهذا هو القسم الرابع من المجهول ومثاله ما روت فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلاثا ولم يفرض لها رسول الله صلى الله عليه وسلم سكنى ولا نفقة ورده عمر رض وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فانى سمعت رسول الله صلعم يقول لها النفقة والسكنى وقد قال ذلك عمر رض بمحضر من الصحابة فلم ينكره احد فكان اجماعًا على ان الحديث مستنكر ولكن قيل اراد عمر رض بالكتاب والسنة القياس على الحامل المبتوتة وعلى المعتدة عن طلاق رجعى بجامع الاحتباس و قيل بين السنة هو بنفسه واراد بالكتاب قوله تع ولا تخرجوهن من بيوتهن فى باب السكنى وقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف فى باب النفقة وان لم يظهر هذا هو القسم الخامس من المجهول اى ان لم يظهر حديثه فى السلف فلم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به ولا يجب بشرط ان لم يكن مخالفا للقياس وفائدة اضافة الحكم الى الحديث دون القياس ان لا يتمكن الخصم فيه ما يتمكن فى القياس من منع هذا الحكم ولما فرغ عن بيان تقسيم الراوى شرع فى شرائطه فقال وانما جعل الخبر حجة بشرائط فى الراوى وهى اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام فالعقل وهو نور فى بدن الآدمى يضئ به طريق يبتدأ به من حيث ينتهى اليه درك الحواس اى نور يضئ بسبب ذلك النور طريق يبتدئ بذلك الطريق من مكان ينتهى الى ذلك المكان درك الحواس مثلا لو نظر احد الى بناء رفيع انتهى درك البصر الى البناء ثم يبتدئ منه طريق الى انه لا بد له من صانع ذى علم وحكمة فمبتدأ العقول هو منتهى الحواس وهذا فيما كان الانتقال من المحسوس الى المعقول واما اذا كان معقولا صرفا فانما يبتدئ به طريق العلم من حيث يوجد فيبتدئ المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله وفيه تنبيه على ان القلب مدرك والعقل آلة له على طريق اهل الاسلام فللقلب عين باطنة يدرك بها الاشياء بعد اشراقه بالعقل كما ان فى الملك الظاهر تدرك العين بعد الاشراق

بيان شرائط الراوى

بالشمس او السراج وعند الحكماء المدرك هو النفس الناطقة بواسطة العقل والحواس الظاهرة او الباطنة والشرط الكامل منه اى الشرط فى باب رواية الحديث الكامل من العقل وهو عقل البالغ دون القاصر منه وهو عقل الصبى والمعتوه والمجنون لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا للتصرف فى امور انفسهم ففى امر الدين اولى وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعد البلوغ يقبل قول الصبى فيه اذ لا خلل فى تحمله لكونه مميزا ولا فى روايته لكونه عاقلا والضبط هو سماع الكلام كما يحق سماعه اى سماعا مثل سماع شئ يحق سماعه يعنى من اوله الى اخره بتمام الكلمات والهيئة التركيبية وانما قال ذلك لانه كثيرا ما يجئ السامع فى سماع مجلس الوعظ بعد ان مضى شئ من اوله وفاته ولم يعلمه المعلم لازدحام حتى يرد الكلام الماضى بحضوره فمثل هذا السماع لا يكون حجة فى باب الحديث بل يكون تبركا كما يوتى بالصبيان فى مجلس الوعظ تبركا لهم ثم فهمه بمعناه الذى اريد به لغويا كان اوشرعيا لا ان يقتصر على حفظ الالفاظ فقط لانه ليس بسماع مطلق بل سماع صوت ثم حفظه ببذل المجهود له الضمير فى حفظه وله راجع الى المسموع والمجهود مصدر بمعنى الجهد وهو الطاقة اى ثم حفظ ذلك المسموع بقدر الطاقة البشرية له ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده وهى العمل بموجبه بيدنه ومراقبته بمذاكرته اى مع مذاكرته حال كونه مستقرا على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه بالقوة الحافظة بل يقول انى اذا تركته نسيته وهذا كله الى حين ادائه اى الى حين ان يؤديه ويبلغه الى شخص اخر كذلك واحدا كان او جماعة فح تفرغ ذمته عند الله تع وتشتغل به ذمة انسان آخر يوديه الى احد وهكذا الى يوم التناد والى ان تولف كتب الاحاديث وهذا بخلاف القرآن لانه لم يشترط بنقله فهمه بمعناه لانه ما ثبت فى الاصل الا بائمة الهدى وخير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظمه فى نفسه معجز يتعلق به الاحكام فلم يعتبر معناه ولانه محفوظ عن التغيير ومصون عن التبديل قال الله تع انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون

بيان شرائط الراوى

قمر الاقمار شرح نور الانوار

بيان شرائط الراوي

فيصح نقل نظمه ممن ليست له معرفة بمعناه والعدالة وهي الاستقامة في الدين وهو يتفاوت

الى درجات متفاوتة بالافراط والتعصب والمعتبر ههنا كمالها وهو رجحان جهة الدين

والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته وان

لم يصر على صغيرة بل يلم بها احيانا لم تسقط عدالته لان الاحتراز عن جميع ذلك من خواص

الانبياء ومتعذر في حق عامة البشر والاصرار على ذلك يكون بمنزلة الكبيرة فيجب الاحتراز

عنه وفي الكبائر اختلاف فعن ابن عمر رضـ انها سبع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة

وقذف المحصنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد

في الحرم وروى ابو هريرة رضـ مع ذلك اكل الربوا وعلي رضـ اضاف الى ذلك السرقة

وشرب الخمر وزاد بعضهم الزنا واللواطة والسحر وشهادة الزور واليمين

الكاذبة وقطع الطريق والغيبة والقمار وقيل هما امران اضافيان فكل ذنب

باعتبار ما تحته كبير وباعتبار ما فوقه صغير دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر

الاسلام واعتدال العقل فان الظاهر ان كل من هو مسلم معتدل العقل لا يكذب

ويمتنع عن خلاف الشرع ولكن هذا لا يكفي لرواية الحديث لان هذا الظاهر يعارضه

ظاهر آخر وهو هوى النفس فكان عدلا من وجه دون وجه وانما يكفي هذا في الشاهد

في غير الحدود والقصاص ما لم يطعن الخصم فاذا كان في الحدود والقصاص او طعن

الخصم فيه لا يكفي ههنا ايضا والاسلام وهو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو واقع

فالتصديق عبارة عن نسبة الصدق الى المخبر اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب

الكافر بالضرورة ولا يسمى ذلك ايمانا قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم

وحصول هذا المعنى للكفار ممنوع ولو سلم فكفرهم باعتبار امارات الانكار والاقرار

شرط لاجراء الاحكام او ركن مثل التصديق باسمائه وصفاته بدل من قوله بالله ويحتمل ان

يكون متعلقا بالواقع المقدر خبرا لهو والاسماء هي المشتقات من الرحمن والرحيم

عـه مولانا عبد السلام الاعظمي ١٢ منه

والعليم والقدير والصفات هى مبادى المشتقات من العلم والقدرة وقبول احكامه وشرائعه
اجمالا ان يكون مرفوعا معطوفا على الاقرار ويحتمل ان يكون مجرورا معطوفا على قوله باسمائه
وصفاته والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا اى شرط فى الاسلام بيان الشرائع اجمالا
بان يقول كل ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فهو حق وان الله تعالى مع جميع صفاته قديم
ثابت حق وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم يكتفى بالايمان الاجمالى حيث قال لاعرابى شهد
بهلال رمضان اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم فقبل شهادته وحكم
صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم
بالصوم وقال لجارية اين الله قالت فى السماء فقال من انا فقالت انت رسول الله فقال
صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم
اعتقها فانها مؤمنة وقال بعض المشائخ رح لابد من ان يوصف على التفصيل حتى اذا
بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وجعل ذلك ردة
منها وفيه حرج عظيم لا يخفى ولهذا لا يقبل خبر الكافر والفاسق والصبى والمعتوه والذى
اشتدت غفلته تفريع على الشروط الاربعة على غير ترتيب اللف فالكافر راجع الى
الاسلام والفاسق الى العدالة والصبى والمعتوه الى كمال العقل والذى اشتدت غفلته
الى الضبط واما الاعمى والمحدود فى القذف والمرأة والعبد فتقبل روايتهم فى الحديث
لوجود الشرائط وان لم تقبل شهادتهم فى المعاملات هكذا قيل والتقسيم الثانى فى
الانقطاع اى عدم اتصال الحديث بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو نوعان ظاهر وباطن
اما الظاهر فالمرسل من الاخبار بان لا يذكر الراوى الوسائط التى بينه وبين رسول الله
صلعم بل يقول قال رسول الله صلعم كذا وهو اربعة اقسام لانه اما ان يرسله الصحابى
او يرسله القرن الثانى والثالث او يرسله من دونهم او هو مرسل من وجه دون
وجه وهو ان كان من الصحابى فمقبول بالاجماع لان غالب حاله ان يسمع
بنفسه منه عليه السلام وان كان يحتمل ان يسمع من صحابى آخر ولم يكن هو بنفسه
حاضرا ثمه فان ارسل الصحابى يقول قال رسول الله صلعم كذا وان اسند

بيان اقسام السنة

يقول سمعت رسول الله صلعم او حدثنى رسول الله كذا ومن القرن الثانى والثالث كذلك عندنا اى مقبول عند الحنفية بان يقول التابعى او تبع التابعى قال رسول الله كذا وعند الشافعى لا يقبل لانه اذا جهلت صفات الراوى لم يكن الحديث حجة فاذا جهلت صفاته وذاته فبالطريق الاولى الا اذا تايد بحجة قطعية او قياس صحيح او تلقته الامة بالقبول او ثبت اتصاله بوجه اخر ونحن نقول ان كلامنا فى ارسال من لو اسنده الى شخص اخر يقبل ولا يظن به الكذب فلان لا يظن به الكذب على رسول الله صلعم اولى بل هو فوق المسند لان العدل اذا اتضح له طريق الاسناد يقول بلا وسوسة قال ع كذا واذا لم يتضح له ذلك يذكر اسماء الرواة ليحمله ما تحمل عنه ويفرغ ذمته من ذلك وارسال من دون هولاء بان يقول من بعد القرن الثانى والثالث قال النبى ع كذا مقبول كذلك عند الكرخى خلافا لابن ابان لان الزمان بعد القرون الثلثة زمان فسق ولم يشهد النبى ع بعدالتهم فلا يقبل والذى ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة كحديث لا نكاح الا بولى رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا فيغلب اسناده على ارساله وقيل لا يقبل لان الاسناد كالتعديل والارسال كالجرح واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح واما الباطن فنوعان بان يكون الاتصال فيظاهرا ولكن وقع الخلل بوجه اخر وهو فقد شرائط الراوى او مخالفته لدليل فوقه فان كان لنقصان فى الناقل فهو على ما ذكرنا من عدم قبول خبر الكافر والفاسق والصبى والمغفل وان كان بالعرض بان خالف الكتاب كحديث لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يخالف لعموم قوله فاقرؤا ما تيسر من القران وكحديث من مس ذكره فليتوضأ يخالف قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا لانه فى مدح قوم يستنجون بالماء وفيه مس الذكر او السنة المعروفة كحديث القضاء بشاهد ويمين يخالف قوله ع البينة على المدعى واليمين على من انكر وهو مشهور او الحادثة المشهورة كحديث الجهر بالتسمية فى الصلوة الذى رواه ابو هريرة فان حادثة الصلوة

بيان اقسام السنة

ف اى من شفقة على نفسه ١٢ منه

مشهورة مستمرة كان يحضرها الوف من الرجال ولم يسمع التسمية الا ابو هريرة وهذا شئ عجيب او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول يعنى ان الصحابة اذا تكلموا فيما بينهم بالرأى ولم يلتفتوا الى الحديث كان ذلك دليل انقطاعه مثل ما روى ان الصحابة اختلفوا فيما بينهم فى وجوب الزكوة على الصبى بالرأى ولم يلتفتوا الى قوله ع ابتغوا فى مال اليتامى خيرا كيلا تاكله الصدقة فعلم انه غير ثابت او مأول بتاويل ان المراد بالصدقة النفقة عليه كما قال ع نفقة المرأ على نفسه صدقة كان مردودا منقطعا ايضا جواب ان اى يكون الخبر فى كل من هذه المواضع الاربعة مردودا كما فى النوع الاول والتقسيم الثالث فى بيان محل الخبر الذى جعل الخبر فيه حجة وهو اما حقوق الله تع وهو نوعان العقوبات وغيرها واما حقوق العباد وهو ثلثة اقسام ما فيه الزام محض او لا الزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فهذه خمسة انواع وهذا التقسيم لمطلق الخبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول ع او اصحابه او عامة الخلق من اهل السوق وهى من المسامحات المشهورة لجمهور السلف اقتداء بفخر الاسلام فان كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيه حجة سواء كان من العبادات او العقوبات او دائرة بينهما او مؤنة مع احدهما ولكن قيل بلا شرط عدد لان الصحابة رض قبلوا حديث اذا التقى الختانان من عائشة وحدها وقيل بشرط عدد لان النبى صلعم لم يقبل خبر ذى اليدين فى عدم تمام صلاته ما لم ينضم اليه خبر غيره خلافا للكرخى فى العقوبات فانه لا يقبل فيها خبر الواحد ولا يثبت الحدود منه لان فى اتصاله الى الرسول ع شبهة والحدود تندرئ بها واما اثباتها بالبينات عند القاضى فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تع فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وامثاله ولان الحدود لم تثبت بالبينات وانما تثبت اسبابها والحدود ثابتة بالكتاب وان كان من حقوق العباد مما فيه الزام محض كخبر اثبات الحق على احد فى الديون والاعيان المبيعة والمرتهنة والمغصوبة تشترط فيه سائر شرائط الاخبار

ف اى من الظهر والعصر ١٢ منه

بيان اقسام السنة

من العقل والعدالة والضبط والاسلام مع العدد ولفظ الشهادة والولاية بان يكون
اثنين ويتلفظ بقوله اشهد وتكون له الولاية بالحرية فاذا اجتمعت هذه الشرائط الثلثة مع
الاربعة المتقدمة ثم يقبل خبر الواحد عند القاضي في المعاملات التي فيها الزام على المدعى
عليه وان كان لا الزام فيه اصلا كخبر الوكالة والمضاربة والرسالة في الهدايا ونحوها بان يقول
وكلك فلان او ضاربك في هذا او اهدى اليك هذا الشئ هدية فانه لا الزام فيه على احد بل
يختار بين ان يقبل الوكالة والمضاربة والهدية وبين ان لا يقبل يثبت باخبار الاحاد
بشرط التمييز دون العدالة يعني يشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا حرا كان
او عبدا مسلما كان او كافرا عادلا كان او فاسقا فيجوز لمن اخبره بالوكالة والمضاربة
ان يتصرف فيه ويباشره لان الانسان قلما يجد رجلا مستجمعا للشرائط يبعثه الى وكيله
او غلامه بالخبر فلو شرطت فيه الشروط لتعطلت المصالح في العالم ولان الخبر غير ملزم في الواقع فلا
تعتبر فيه شرائط الالزام والنبي ع كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر وان كان فيه الزام
من وجه دون وجه كخبر عزل الوكيل وحجر الماذون فانه من حيث ان الموكل والمولى
يتصرف في حق نفسه بالعزل والحجر كما يتصرف بالتوكيل والاذن فلا الزام فيه اصلا و
من حيث ان التصرف يقتصر على الوكيل والعبد بعد العزل والحجر وتلزمه العهدة في ذلك
ففيه الزام ضرر على الوكيل والعبد فلهذا يشترط فيه احد شطري الشهادة عند ابي حنيفة
يعني العدد او العدالة اي لا بد ان يكون المخبر اثنين او واحدا عدلا رعاية لشبه
الجانبين اذ لو كان الزاما محضا يشترط فيه كلاهما ولو لم يكن الزاما اصلا ما شرط
فيه شئ منهما فوفرنا حظا من الجانبين فيه وعندهما لا يشترط فيه شئ بل يثبت
الحجر والعزل بخبر كل مميز وهذا اذا كان المخبر فضوليا فان كان وكيلا او رسولا
من الموكل والمولى لم تشترط العدالة والعدد اتفاقا لان عبارة الوكيل
والرسول كعبارة الموكل والمرسل والتقسيم الرابع في بيان نفس الخبر

بيان اقسام السنة

وهذا التقسيم ايض لمطلق خبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول وغيره ولهذا قال
وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسول اذ الادلة القطعية قائمة على
عصمته عن الكذب وسائر الذنوب وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية
لان الحادث الفاني لا يكون الٰها بالبداهة وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فانه
من حيث اسلامه يحتمل الصدق ومن حيث فسقه يحتمل الكذب فهو واجب التوقف وقسم
يترجح احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع للشرائط ولهذا النوع الاخير المقصود ههنا
اطراف ثلثة طرف السماع بان يسمع الحديث من المحدث اولا وطرف الحفظ بان يحفظ بعد
ذلك من اوله الى اخره وطرف الاداء بان يلقيه الى الآخر لتفرغ ذمته وفي كل طرف منها عزيمة و
رخصة فالاول طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيمة وهو ما يكون من جنس الاسماع الحقيقي
التلميذ عبارة الحديث مشافهة او مغايبة بان تقرأ على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع
ثم تقول له اهو كما قرأت عليك فيقول هو نعم وهذا احوط لانه اذا قرأ بنفسه كان اشد
عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره او يقرأ عليك المحدث بنفسه
من كتاب او حفظ وانت تسمعه وقيل هذا احسن لانه كان وظيفة النبي والجواب
انه معلم الامة وكان مأمونا عن الخطاء والنسيان فالاحتياط في حقنا
هو الاول او يكتب عليك كتابا على رسم الكتب بان يكتب قبل التسمية من فلان
ابن فلان الى فلان بن فلان ثم يسمي ويثني ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان
الخ اي الى ان يتصل بالرسول صلعم ويذكر بعد ذلك متن الحديث ثم يقول
فيه اذا بلغك كتابي هذا او فهمته فحدث به عني فهذا من الغائب كالخطاب
من الحاضر في جواز الرواية وكذلك الرسالة على هذا الوجه بان
يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان
الخ فاذا بلغك رسالتي هذه فاروِ عني بهذا الحديث فيكونان اي الكتاب والرسالة

بيان اقسام السنة

حجتين اذا اثبتا بالحجة اى بالبينة ان هذا كتاب فلان او رسول فلان على ما عرف فى كتاب القاضى فهذه اربعة اقسام للعزيمة فى طرف السماع والاولان اكمل من الاخيرين او يكون رخصة وهو الذى لا سماع فيه اى لم تكن مذاكرة الكلام فيما بين الاغيبا والمشافهة كالاجازة بان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب الذى حدثنى فلان عن فلان الخ والمناولة بان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتاب سماعى من شيخى فلان اجزت لك ان تروى عنى هذا فهو لا يصح بدون الاجازة والاجازة تصح بدون المناولة فالاجازة لابد منها فى كل حال والمجاز له ان كان عالما به اى بما فى الكتاب قبل الاجازة تصح الاجازة والا فلا يعنى اذا اجزنا بكتاب المشكوة مثلا لاحد فان كان ذلك الشخص عالما بكتاب المشكوة قبل ذلك بالمطالعة بقوة نفسه او باعانة الشروح او نحو ذلك ولكن لم يكن له سند صحيح يتصل بالمصنف فح تصح اجازتنا له وان لم يكن كذلك بل يعتمد على ان يطالع بعد الاجازة ويعلم الناس كما فى زماننا لم تكن تلك الاجازة حجة بل اجازة تبرك والثانى طرف الحفظ والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء ولم يعتمد على الكتاب ولهذا لم يجمع ابو حنيفة رح كتابا فى الحديث ولم يستجز الرواية باعتماد الكتاب وكان ذلك سببا لطعن المتعصبين القاصرين الى يوم الدين ولم يفهموا ورعه وتقواه ولا عمله وهداه والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر سماعه ومجلس درسه وما جرى فيه يكون حجة والا فلا اى ان لم يتذكر ذلك فلا يكون حجة عند ابى حنيفة رح سواء كان خطه او خط غيره وعندهما وعند الشافعى يجوز له الرواية ويجب العمل بها وعند ابى يوسف رح يجوز الاعتماد على الخط ان كان فى يده او فى يد امينه ولا يجوز ان كان فى يد غيره لانه لا يؤمن عن التغير وعن محمد رح يجوز العمل بالخط وان لم يكن فى يده فذهب اليه رخصة تيسيرا على الناس والثالث طرف الاداء والعزيمة فيه ان يؤدى

بيان اقسام السنة

على الوجه الذى سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه اى بلفظ اٰخر يؤدى معنى
الحديث وهذا صحيح عند العامة لان الصحابة كانوا يقولون قال ء كذا او قريبًا منه او نحوا منه
وعند البعض لا يجوز ذلك لانه ء مخصوص بجوامع الكلم فلا يؤمن فى النقل بالمعنى من الزيادة
والنقصان والحق هو التفصيل الذى ذكره المصنف بقوله فان كان محكما لا يحتمل غيره
يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر فى وجوه اللغة اذ لا يشتبه معناه عليه بحيث يحتمل الزيادة
والنقصان وان كان ظاهرا يحتمل غيره بان يكون عاما يحتمل التخصيص او حقيقة يحتمل
المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على المراد فلا يقع الخلل فى نقله
بمعناه مثلا قوله ء من بدل دينه فاقتلوه كلمة مَن عامة تخص منها المرأة فان نقله
ناقل ويقول كل من بدل دينه فاقتلوه يشمل المرأة ايضا فيقع الخلل فى الاحكام وما كان
من جوامع الكلم بان كان لفظا وجيزا تحته معان جمة كقوله ء الغرم بالغنم والخراج
بالضمان والعجماء جبار او المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل اى لا للمجتهد
ولا لغيره اما فى جوامع الكلم فلانه ء لما كان مخصوصا به فلا يقدر احد على نقله واما فى
المشكل والمشترك فلانه انما ينقله بتاويل مخصوص لا يكون حجة على غيره واما فى المجمل
فلعدم الوقوف على معناه بدون الاستفسار من المجمل ولما فرغ عن بيان التقسيمات
الاربع شرع فى بيان طعن يلحق الحديث من جانب الراوى او من غيره فقال والمروى
عنه اذا انكر الرواية فان كان انكار جاحد بان يقول كذبت على وما رويت لك هذا
يسقط العمل بالحديث اتفاقا وان كان انكار متوقف بان قال لا اذكر انى رويت لك
هذا الحديث او لا اعرفه ففيه خلاف فعند الكرخى واحمد بن حنبل يسقط العمل
به وعند الشافعى ومالك لا يسقط او عمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين
سقط العمل به لانه ان خالفه للوقوف على نسخه او موضوعيته فقد سقط
الاحتجاج به وان خالف لقلة المبالاة به او لغفلته فقد سقطت عدالته مثاله ما روت

مبحث الطعن يلحق الحديث

ای مدة السفر ١٢ منه

عائشة رضـ انه قال ؏ ايما امرأة نكحت بلا اذن وليها فنكاحها باطل ثم انها زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها وانما قال خلاف بيقين احترازا عما اذا كان محتملا للمعنيين فعمل باحدهما على ماسياتى وان كان قبل الرواية اولم يعرف تاريخه لم يكن جرحًا اما على الاول فلان الظاهر انه كان ذلك مذهبه فتركه لاجل الحديث واما على الثانى فلان الحل يثبت باصله ووقوع الشك فى سقوطه لجهل التاريخ لايسقطه قط وتعيين الراوى بعض محتملاته بان كان مشتركًا فحمل بتاويل منه لايمنع العمل به للتاويل الآخر كما روى ابن عمر رضـ انه ؏ قال المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا فهذا يحتمل تفرق الاقوال وتفرق الابدان واوله ابن عمر الراوى بتفرق الابدان كما هو قول الشافعى رحـ وهذا لاينافى ان نعمل نحن بتفرق الاقوال والامتناع اى امتناع الراوى عن العمل به مثل العمل بخلافه اى بخلاف ما رواه فيخرج عن الحجية كما روى ابن عمر انه ؏ كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر رضـ عشر سنين فلم اره رفع يديه الا فى تكبيرة الافتتاح فتركه العمل به دليل على انتساخه وعمل الصحابى بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرًا لايحتمل الخفاء عليهم من ههنا شروع فى الطعن من غير الراوى ومثاله ماروى عبادة بن الصامت رضـ انه ؏ قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فيتمسك به الشافعى رحـ ويجعل النفى الى عام جزأ من الحد ونحن نقول ان عمر رضـ نفى رجلا فارتد ولحق بالروم فحلف ان لاينفى احدًا ابدًا فلو كان النفى حدًا لما حلف على تركه فعلم ان النفى منه كان سياسة لاحدًا وحديث الحدود كان ظاهرًا لايحتمل الخفاء على الخلفاء الذين نصبوا لاقامة الحدود واحترز به عما كان يحتمل الخفاء عليهم فانه لايوجب جرحًا فيه كحديث وجوب الوضوء بالقهقهة فى الصلوة رواه زيد بن خالد الجهنى رضـ وابوموسى الاشعرى رضـ لم يعمل به وذلك لايوجب كونه جرحًا عليه لانه من الحوادث النادرة التى تحتمل الخفاء على ابى موسى الاشعرى

مبحث طعن بلحق الحديث

والطعن المبهم من ائمة الحديث لا يجرح الراوي عنه نا بان يقول هذا الحديث مجروح او منكر او نحوهما فيعمل به الا اذا وقع مفسرًا بما هو جرح متفق عليه الكل لا مختلف فيه بحيث يكون جرحًا عند بعض دون بعض ومع ذلك يكون الجرح صادرًا ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب لان المتعصبين قد اخلوا الدين كثيرًا ويجعلون المكروه حرامًا والمندوب فرضًا فلا يعتبر بجرح هولاء القاصرين حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح المحدثين كتمان التفصيل في الاسناد بان يقول حدثنا فلان عن فلان اه ولا يقول حدثنا فلان قال اخبرنا فلان اه لان غايته انه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية لا بالاسم او يذكره بصفة غير مشهورة حتى لا يعرف فيما بين الناس ولا يطعنوا عليه كما يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري والكلبي جميعًا ووقع في بعض النسخ ههنا قوله والارسال تبعًا لفخر الاسلام وهو ليس بطعن ايضًا على ما قدمنا وركض الدابة كما يطعن بعض الاقران على محمد بن الحسن بذلك وهو امر مشروع من اصحاب الجهاد لا يصلح جرحًا والمزاح وهو لا يصلح جرحًا لان النبي كان يمازح كثيرًا ولكن لا يقول الا حقًا كما قال لعجوزة ان العجائز لا تدخل الجنة فلما ولت تبكي قال اخبروها بقوله تعالى انا انشأناهن انشاء فجعلناهن ابكارًا عربًا وحداثة السن اي صغره كما يقول سفيان الثوري لابي حنيفة رح ما يقول هذا الشاب الحديث انسن عندي وذلك لان كثيرًا من الصحابة رض كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل والعدالة عند الاداء وعدم الاعتياد بالرواية فان ابا بكر رض لم يكن معتادًا بالرواية مع ان احدًا لم يعادله في الضبط والاتقان واستكثار مسائل الفقه كما طعن بذلك بعض المحدثين على اصحابنا فان ذلك دليل قوة الذهن وجودته وقد كان ابو يوسف رح يحفظ عشرين الف حديث

مبحث طعن يلحق الحديث

مبحث التعارض

من الموضوع فما ظنك بالصحيح ولمّا فرغ المصنفُ عن بيان اقسام السنة شرع فی بحث المعارضة المشترکة بین الکتاب والسنة تبعًا لفخر الاسلام وکان[1] ینبغی ان یدرجهما فی بحث معارضة العقلیات فی باب الترجیح کما فعله صاحب التوضیح فقال

فصل

وقد یقع التعارض بین[2] الحجج فیما بیننا[3] لجهلنا بالناسخ والمنسوخ والا[4] فلا تعارض فی نفس الامر لان احدهما یکون منسوخا والآخر ناسخا وکیف یقع التعارض فی کلامه تعالی لان ذلك من امارات[5] العجز تعالی الله عن ذلك علوًّا کبیرا فلابد من بیانه ای بیان التعارض فرکن[6] المعارضة تقابل الحجتین علی السواء لامزیة[7] لاحدهما علی الآخر فی الذات والصفة فلا یکون بین المفسر والمحکم مثلا ولا بین العبارة والاشارة الا معارضة صوریة لان احدهما اولی[8] من الآخر باعتبار الوصف ولا یکون بین المشهور والآحاد من الحدیث ولا بین الخاص والعام المخصوص البعض من الکتاب معارضة اصلا لان احدهما اولی[9] من الآخر باعتبار الذات فی حکمین متضادین بان یکون فی احدهما الحل وفی الآخر الحرمة مثلًا والا فلا تعارض وهذا القید انما ذکر فی الرکن تبعًا[10] وضمنًا والا فهو داخل فی الشرط علی ما قال وشرطها[11] اتحاد المحل والوقت[12] مع تضاد الحکم فان النکاح یوجب الحل فی الزوجة والحرمة فی امها ولا یسمی هذا تعارضا لعدم اتحاد المحل وکذا الخمر کان حلالًا فی ابتداء الاسلام ثم حرم ولا یسمی هذا تعارضًا ایضا لعدم اتحاد الوقت وکذا لو لم یکن الحکم متضادًا لا یسمی معارضة ایضا وهو ظاهر وقیل لابد من قید اتحاد النسبة ایضا لان الحل فی المنکوحة بالنسبة الی الزوج والحرمة بالنسبة الی غیره لا یسمی تعارضًا ایضا وحکمها بین[13] الآیتین المصیر الی السنة لان الآیتین اذا تعارضتا تساقطتا[14] فلابد للعمل من المصیر الی ما بعده وهو[15] السنة ولا یمکن المصیر الی الآیة الثالثة لانه یفضی الی الترجیح بکثرة الادلة وذلك[16] لا یجوز ومثاله قوله تعالی فاقرءوا ما تیسّر من القرآن مع قوله تعالی

واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدى
والثانى بخصوصه ينفيه وقد ورد فى الصلوة جميعا فتساقطا فيصار الى حديث بعده
وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وبين السنتين المصير
الى اقوال الصحابة رض والقياس هكذا ذكر فخر الاسلام بكلمة او فلا يفهم الترتيب بينهما
وقيل اقوال الصحابة رض مقدمة على القياس سواء كان فيما يدرك بالقياس او لا وقيل
القياس مقدم مطلقا وقيل فى التطبيق ان اقوال الصحابة رض مقدمة فيما لا يدرك بالقياس والقياس
مقدم فيما يدرك به ومثاله ما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف ركعتين
كل ركعة بركوع وسجدتين وروت عائشة رض انه عم صلاها باربع ركوعات واربع سجدات فيتعارضان
فيصار الى القياس بعده وهو الاعتبار بسائر الصلوة وعند العجز يجب تقرير الاصول اى اذا عجز
عن المصير بان تعارضت السنتان واقوال الصحابة رض والقياس ايضا او لم يوجد دليل
بعده فح يجب تقرير الاصول اى تقرير كل شئ على اصله وابقاء ما كان على ما كان كما
فى سور الحمار لما تعارضت الدلائل وجب تقرير الاصول فانه روى عن انه عليه السلام نهى
لحوم الحمر الاهلية فى يوم خيبر وامر بالقاء قدور طبخ فيها لحومها وروى غالب
بن فهر انه قال لرسول الله صلعم لم يبق من مالى الا حميرات فقال كل من سمين مالك
فاباح لحومها فلما وقع التعارض فى لحومها لزم الاشتباه فى سورها لانه متولد منها وايضا روى
جابر رض انه عليه السلام سئل انتوضأ بماء افضلته الحمر قال نعم وروى انس انه عم نهى عن الحمر
الاهلية وقال انها رجس وهذا يدل على نجاسة سورها والقياسان ايضا متعارضان لانه
لا يمكن الحاقه بالعرق ليكون طاهرا لقلة الضرورة فيه وكثرتها فى العرق ولا يمكن
الحاقه باللبن ليكون نجسا بجامع التولد من اللحم لوجود الضرورة فى السور
دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسور الكلب ليكون نجسا لكون الضرورة
فى الحمار دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسور الهرة ليكون طاهرا

مبحث التعارض

مبحث التعارض

لوجود الضرورة فی الهرة اكثر مما يكون فی الحمار فلما تعارض هذا كله وانسد باب الترجيح وجب تقرير كل واحد من التوضی والماء علی اصله فقيل ان الماء عرف طاهرا فی الاصل فلا يتنجس فوجب استعمال الطاهر والتوضی به والآدمی لما كان فی الاصل محدثا بقی كذلك ولم يزل به الحدث للتعارض فوجب ضم التيمم اليه ولا يقال ان الماء كان فی الاصل مطهرا فلا احتياج الی ضم التيمم لانا نقول لو ابقينا الماء مطهرا لفات اصل الآدمی وهو الحدث فلم يكن تقرير الاصول بل تقرير الماء فقط ولا يقال ان المبيح والمحرم اذا تعارضا ترجح المحرم فيجب ان يترجح المحرم ولا يفضی الی الشك لانا نقول ان هذا الترجيح كان للاحتياط والاحتياط ههنا فی جعله مشكوكا ليتوضأ به ويتيمم وسمی ای سور الحمار مشكوكا لهذا ای لاجل التعارض لا ان يعنی به الجهل ای لا يعنی به ان حكمه مجهول ليكون من قبيل لا ادری بل حكمه معلوم وهو وجوب التوضی وضم التيمم اليه واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال لانه لم يوجد بعد القياس دليل يصار اليه الا العمل بالحال وهو ليس بحجة عندنا وانما يصار اليه فی سور الحمار للضرورة بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه يعنی يتحری قلبه الی احد القياسين الذی اطمان اليه بنور الفراسة التی اعطاها الله لكل مؤمن وعند الشافعی لا يشترط شهادة القلب ولهذا كان له فی كل مسألة قولان او اكثر فی زمان واحد بخلاف ائمتنا فانه ما تروی عنهم روايتان فی مسألة الا بحسب الزمانين ولكن لم يعرف التاريخ ليعمل بالاخير فقط فلهذا دار الفتوی بينهما هكذا قيل ولما كان هذا بيان المعارضة الحقيقية التی حكمها التساقط فالآن شرع فی بيان معارضة صورية حكمها الترجيح او التوفيق فقال والمخلص عن المعارضة اما ان يكون من قبل الحجة بان لم يعتدلا بان كان احدهما مشهورا والآخر احادا اويكون احدهما نصا والآخر ظاهرا فيترجح الاعلی علی الادنی وقد مر مثاله غير مرة اومن قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبی كما فی اليمين فی سورة البقرة

مبحث التعارض

والمائدة فانه تعالى قال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم فقوله بما كسبت شامل للغموس والمنعقدة جميعا فيفهم ان في الغموس
مواخذة وقال في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان فان المراد به اعقدتم المنعقدة فقط والغموس ههنا داخل في اللغو فيفهم ان
لا مواخذة في الغموس فلما تعارضت الآيتان في حق الغموس حملنا آية البقرة على المواخذة
الاخروية وآية المائدة على المواخذة الدنيوية فعلمنا ان في الغموس مواخذة أخروية وهي
الاثم لا مواخذة دنيوية وهي الكفارة وقد حررت فيما سبق بالطول من هذا او قيد بالحال
بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تع حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فان
في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن قرأ بعضهم يطهرن بالتخفيف اى لا تقربوا الحائضات
حتى يطهرن بانقطاع دمهن سواء اغتسلن اولا وقرأ بعضهم يطّهّرن بالتشديد اى لا تقربوهن
حتى يغتسلن فتعارض بين القراءتين وهما بمنزلة آيتين فوجب التطبيق بينهما بان تحمل
قراءة التخفيف على ما اذا انقطع لعشرة ايام اذ لا يحتمل الحيض المزيد على هذا فيجوز انقطاع
الدم ثم يحل الوطى وتحمل قراءة التشديد على ما اذا انقطع لاقل من عشرة ايام اذ يحتمل عود الدم
فلا بد ان يتأكد انقطاعه الآن بان يغتسل او يمضي عليه وقت صلوة كاملة ليحكم بطهارتها ولكن بقي
علينا ان قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن بعد ذلك ليس الا بالتشديد فهو يؤكد جهة الاغتسال
على التقديرين الا ان يقال يدل على استحباب الغسل دون الوجوب او يحمل تطهرن
ح على طهرن كتبين بمعنى بان او من قبل اختلاف الزمان صريحا فانه اذا علم التاريخ
فلا بد ان يكون المتاخر ناسخا للمتقدم كقوله تعا واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة والذين يتوفون منكم و
يذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان هذه الآية تدل
على ان عدة متوفى الزوج اربعة اشهر وعشر سواء كانت حاملة اولا والآية الاولى تدل

ف ۵۱ اى مع علم الكذب ۱۲ منه

مبحث التعارض

علىٰ ان عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلّقة او متوفى الزوج فبينهما عموم وخصوص
من وجهٍ فتعارض بينهما فى المادة اجتماعية وهى الحامل المتوفى عنها زوجها
فعلى رض يقول تعتد بابعد الاجلين احتياطًا اى ان كان وضع الحمل من قريب تعتد اربعة
اشهر وعشرًا وان كان وضع الحمل من بعيد تعتد به لعدم العلم بالتاريخ وابن مسعودؓ
يقول تعتد بوضع الحمل وقال محتجًا على علىؓ من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى
اعنى سورة الطلاق التى فيها قوله واولات الاحمال نزلت بعد التى فى سورة البقرة
فلما علم التاريخ كان قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ناسخا لقوله و
الذين يتوفون منكم فى قدر ما تناولاه فيعمل به وهكذا قال عمرؓ لو وضعت وزوجها
على سريره لانقضت عدتها وحل لها ان تتزوج وبه اخذ ابو حنيفةؒ والشافعىؒ جميعًا او دلالة
عطف على قوله صريحًا اى من قبل اختلاف الزمان دلالة كالحاظر والمبيح فانهما اذا
اجتمعا فى حكم يعملون على الحاظر ويجعلونه مؤخرًا دلالة عن المبيح وذلك لان الاباحة
اصل فى الاشياء فلو عملنا بالمحرم كان النص المبيح موافقا للاباحة الاصلية واجتمعتا
ثم يكون النص المحرم ناسخًا للاباحتين معًا وهو معقول بخلاف ما اذا عملنا بالمبيح
لانه ح يكون النص المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم يكون النص المبيح ناسخا للمحرم
فيلزم تكرار النسخ وهو غير معقول وهذا اصل كبير لنا ينفرع عليه كثير من الاحكام
وهذا على قول من جعل الاباحة اصلًا فى الاشياء وقيل الحرمة اصل فيها وقيل التوقف
اولى حتى يقوم دليل الاباحة او الحرمة وقد طولت الكلام فيه فى التفسير الاحمدى
والمثبت اولى من النافى هذه قاعدة مستقلة لا تعلق لها بما سبق يعنى اذا تعارض
المثبت والنافى فالمثبت اولى بالعمل من النافى عند الكرخى وعند ابن ابان يتعارضان
اى يتساويان فبعد ذلك يصار الى الترجيح بحال الراوى والمراد بالمثبت ما
يثبت امرا عارضا لانه لم يكن ثابتا فيما مضى والنافى ما ينفى الامر الزائد ويبقيه

مبحث التعارض

على الاصل ولهٰذا وقع الاختلاف بين الكرخي وابن ابان ووقع الاختلاف في عمل اصحابنا ايضًا ففي بعض المواضع يعملون بالمثبت وفي بعضها بالنافي اشار المصنف الى قاعدة في ذلك ترفع الخلاف عنهم فقال والاصل فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنيا على دليل وعلامة ظاهرة ولا يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مما يشتبه حاله لكن عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة يعني كان النفي في نفسه مما يحتمل ان يكون مستفادًا من الدليل وان يكون مبنيًا على الاستصحاب لكن لما تفحص عن حال الراوي علم انه اعتمد على الدليل ولم يبنه على صرف ظاهر الحال ففي هاتين الصورتين كان مثل الاثبات لان الاثبات لا يكون الا بالدليل فاذا كان النفي ايضًا بالدليل كان مثله فيتعارض بينهما ويحتاج بعد ذلك الى حكم فجاء مذهب ابن ابان والا فلا اي ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله ولا مما عرف ان الراوي اعتمد على الدليل بل بناه على ظاهر الحال الماضية فلا يكون مثل الاثبات في معارضته بل الاثبات اولى لانه ثابت بالدليل فجاء مذهب الكرخي فنحن نحتاج الى ثلثة امثلة مثالين لكون النفي معارضا للاثبات ومثال لكون الاثبات اولى منه على ما بينه المصنف بتمامها لكن اوردها على غير ترتيب اللف فجاء اولًا بمثال قوله والا فلا فقال فالنفي في حديث بريرة وهي التي كانت مكاتبة لعائشة رضي وكانت في نكاح عبد فلما ادت بدل الكتابة قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم ملكت بضعك فاختاري ولكن اختلف في انه حين خيرها ءهل بقي زوجها عبدا ام صار حرًا فقيل انه كان عبدًا على حاله وهو مختار الشافعي رح حيث لا يثبت الخيار للمعتقة الا اذا كان زوجها عبدًا وقيل قد صار حرًا وهو مختار ابي حنيفة رح حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء كان زوجها عبدًا او حرًا فالحرية وان كانت اصلية في دار الاسلام والعبودية عارضة ولكن لما اتفقت الرواة على ان زوجها كان عبدًا في الحقيقة وانما وقع الاختلاف في الحرية العارضة كان خبر العبودية نافيا للحرية العارضة ومبقيا

مبحث التعارض

له على الاصل وخبر الحرية مثبتا للامر العارضي فخبر النفي وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو انه كان عبدا في الاصل فالظاهر انه بقي كذلك و ليست للعبد علامة ودليل يعرف بها ويميز عن الحر فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها اعتقت وزوجها حر لان من اخبر بالحرية لاشك انه وقف عليها بالاخبار والسماع فكان علمه مستندا الى دليل فاصحابنا رح ههنا عملوا بالمثبت واثبتوا الخيار لها حين كون زوجها حرا وفي حديث ميمونة رض مثال لكون النفي من جنس ما يعرف بدليله وذلك ان النبي ع كان محرما فتزوج ميمونة رض بنفسه ولكنهم اختلفوا في انه هل بقي على الاحرام حين النكاح ام نقضه فقيل انه نقضه ثم تزوج وبه اخذ الشافعي رح حيث لا يحل النكاح في الاحرام كما لا يحل الوطي بالاتفاق وقيل كان باقيا على الاحرام حين النكاح وبه اخذ ابو حنيفة رح حيث يحل النكاح للمحرم وان حرم الوطي فالاحرام وان كان عارضا في بني آدم و الحل اصلا لكنه لما اتفقت الرواة انه ع كان احرم البتة وانما الاختلاف في ابقائه ونقضه كان خبر الاحرام نافيا للحل الطاري عليه وخبر الحل مثبتا للامر العارضي فخبر النفي في باب حديث ميمونة رض وهو ما روي انه ع تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيأة المحرم من لبس غير المخيط وعدم تقلم الاظافير وعدم حلق الشعر فهذا علم مستند الى دليل فعارض الاثبات وهو ما روي انه ع تزوجها وهو حلال لان من اخبر بهذا لاشك انه قد رأى عليه لباس المحللين وزيهم فلما تعارض الخبران على السواء احتيج الى ترجيح احدهما بحال الراوي وجعل رواية ابن عباس رض وهو انه ع تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهو انه ع تزوجها وهو حلال لانه لا يعدل له في الضبط والاتقان فصار خبر النفي ههنا معمولا بهذه الوتيرة وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله مثال لكون الراوي مما اعتمد على دليل المعرفة وفي العبارة مسامحة والاولى ان يقول وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما تشتبه حاله لكن اذا عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة

مبحث التعارض

يكون من جنس ما يعرف بدليله وبيانه ان الاصل فى الماء الطهارة وفى الطعام الحل فاذا تعارض خبران فيه فيقول احدهما انه نجس او حرام فلا شك انه خبر مثبت للامر العارض ما اخبر به قبله الا بالدليل ثم جاء آخر يقول انه طاهر او حلال فلا بد من ان يتفحص من حاله فان كان خبره بمجرد ان الاصل فيه الطهارة او الحل لم يقبل خبره لانه نفى بلا دليل فح كان خبر النجاسة والحرمة اولى لانه مثبت وان كان خبره بالدليل وهو انه اخذه من العين الجارية او الحوض العشر فى العشر وجعله بنفسه فى الاناء الطاهر الجديد او الغسيل بحيث لا يشك فى طهارته ولم يفارقه منذ انقى الماء فيه حتى يتوهم ان القى فيه النجاسة احد فح كان هذا النفى من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل وهو الحل والطهارة وقد بلغنا فى تحقيق الامثلة الى ما لا مزيد عليه ثم يقول المصنف رح والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة والانوثة والحرية يعنى اذا كان فى احد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة وفى الآخر قلتها او كان راوى احدهما مذكرا والآخر مؤنثا او راوى احدهما حرا والآخر عبدا لم يترجح احد الخبرين على الآخر بهذه المزية لان المعتبر فى هذا الباب العدالة وهى لا تختلف بالكثرة والذكورة والحرية فان عائشة رض كانت افضل من اكثر الرجال وبلال رض كان افضل من اكثر الحرائر والجماعة القليلة العادلة افضل من الكثيرة الفاسقة وفى قوله فضل عدد الرواة اشارة الى ان عدد الا يترجح على عدد بعد ان كان فى درجة الآحاد واما ان كان فى جانب واحد وفى جانب اثنان يترجح خبر اثنين على خبر الواحد وقال بعضهم يترجح جهة الكثرة على جهة القلة تمسكا بما ذكر محمد رح فى مسائل الماء ولكنا تركناه بالاستحسان واذا كانت فى احد الخبرين زيادة فان كان الراوى واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما فى الخبر المروى فى التحالف وهو ما روى ابن مسعود رض انه اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفى رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا

بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجرى التعالف الا عند قيام السلعة وكان حذف
القيد من بعض الرواة لقلة الضبط واذا اختلف الراوى فيجعل كالخبرين ويعمل بهما
كما هو مذهبنا فى ان المطلق لا يحمل على المقيد فى حكمين كما روى انه نهى عن بيع
الطعام قبل القبض وروى انه نهى عن بيع ما لم يقبض فلم يقيد بالطعام فقلنا لا يجوز
بيع العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبله ولما فرغ المصنف عن بيان المعارضة
المشتركة بين الكتاب والسنة شرع فى تحقيق اقسام البيان المشتركة بينهما فقال

فصل

وهذه الحجج يعنى الكتاب والسنة باقسامهما تحتمل البيان اى تحتمل ان يبينها
المتكلم بنوع بيان من الاقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء وهو اما ان يكون بيان
تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص فالاول مثل قوله تعالى
ولا طائر يطير بجناحيه فان قوله طائر يحتمل المجاز بالسرعة فى السير كما يقال للبريد طائر
فقوله يطير بجناحيه يقطع هذا الاحتمال ويؤكد الحقيقة والثانى مثل قوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع شامل لجميع الملائكة ولكن يحتمل الخصوص
فازيل بقوله كلهم اجمعون هذا الاحتمال واكد العموم او بيان تفسير كبيان المجمل والمشترك
فالمجمل كقوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة فلحقه البيان بالسنة القولية والفعلية والمشترك
كقوله تعالى ثلثة قروء فان قروء لفظ مشترك بين الطهر والحيض بينه النبى بقوله طلاق
الامة ثنتان وعدتها حيضتان فانه يدل على ان عدة الحرة ثلث حيض لا ثلثة اطهار
وانهما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك
الا موصولا لان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وذا موقوف على فهم المعنى الموقوف
على البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف المحال ونحن نقول يفيد الابتلاء
باعتقاد الحقية فى الحال مع انتظار البيان للعمل ولا باس فيه لان تاخير البيان
عن وقت الحاجة لا يصح واما عن الخطاب فيصح وربما يؤيدنا قوله تعالى فاذا قرأناه

مبحث اقسام البيان

مبحث اقسام البيان

فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه فان ثم للتراخي وهو يدل على ان مطلق البيان يجوز ان يكون متراخيا لكن خصصا عنه بيان التغيير لما سيأتى فبقى بيان التقرير والتفسير على حاله يصح موصولا ومفصولا او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فان الشرط المؤخر فى الذكر مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار بيان مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لو لم يكن قوله ان دخلت الدار يقع الطلاق فى الحال وباتيان الشرط بعده صار معلقا بخلاف الشرط المقدم فانه ليس كذلك فى رأينا وهكذا الاستثناء فى مثل قوله له على الف الامائة غير وجوب المائة عن ذمته ولو لم يكن قوله الامائة لكان الواجب عليه الفا بتمامه وانما يصح ذلك موصولا فقط لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون ما قبله فيجب ان يكون موصولا به ولانه قال من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير جعل مخلص اليمين هو الكفارة ولو صح الاستثناء متراخيا لجعله مخلصا ايضا بان يقول الآن ان شاء الله تعالى ويبطل اليمين وروى عن ابن عباس انه يصح مفصولا ايضا لما روى انه قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالى وهذا النقل غير صحيح عندنا وروى انه قال ابو جعفر بن منصور الدوانقى الذى كان من الخلفاء العباسية لابى حنيفة رح لم خالفت جدى فى عدم صحة الاستثناء متراخيا فقال ابو حنيفة رح لو صح ذلك بارك الله فى بيعتك اى يقول الناس الآن ان شاء الله فتنقض بيعتك فتحير الدوانقى وسكت واختلف فى خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعى رحمه الله يجوز ذلك هذا الاختلاف فى تخصيص يكون ابتداء واما اذا خص العام مرة بالموصول فانه يجوز ان يخص مرة ثانية بالتراخى اتفاقا وهو مبنى على ان تخصيص العام عندنا بيان تغيير فلا جرم تقيد بشرط الوصل وعنده بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا وهذا معنى ما قال وهذا بناء على ان العموم

تمثيل قسم من الاقسام

قسم من المخصص

مثل الخصوص عندنا فى ايجاب الحكم قطعاً وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغييرا
اى كان التخصيص بيان تغيير من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعنده ليس
بتغيير بل هو تقرير للظنية التى كانت له قبل التخصيص فيصح موصولا ومفصولا ولما تقرر
عندنا ان تخصيص العام لا يصح متراخيا ورد علينا ثلثة اسولة الاول ان الله تعالى
امر اولا بنى اسرائيل ببقرة عامة حين طلبوا ان يعلموا قاتل اخيهم فقال ان الله
يامركم ان تذبحوا بقرة ثم لما حاولوا ان يعلموا انها باى كمية وكيفية ولون بينها
الله تعالى بالتفصيل على ما نطق به التنزيل فقد خص العام ههنا وهو البقرة متراخيا
فاشار الى جوابه بقوله وبيان بقرة بنى اسرائيل من قبيل تقييد المطلق لا من
قبيل تخصيص العام لان قوله بقرة نكرة فى موضع الاثبات وهو خاصة وضعت
لفرد واحد لكنها مطلقة بحسب الاوصاف فكان نسخا فلذلك صح متراخيا لان النسخ
لا يكون الا متراخيا الثانى ان قوله تعالى خطابا بالنوح فاسلك فيها من كل زوجين
اثنين واهلك اى ادخل فى السفينة من كل جنس من الحيوان زوجين اثنين ذكرا
وانثى وادخل اهلك ايضا فيها فالاهل عام متناول لكل اولاده ثم خص منه كنعان
بن نوح بقوله انه ليس من اهلك فقد خص العام متراخيا ههنا ايضا فاجاب بقوله
والاهل لم يتناول الابن لان اهل النبى من كان تابعه فى الدين والتقاة لا من
كان ذا نسب منه فلم يكن الابن الكافر اهلا له لا انه خص بقوله تعالى انه ليس
من اهلك حتى يكون تخصيص العام متراخيا ولكن يرد عليه انه تعالى استثنى بنه اولا بقوله
واهلك الا من سبق عليه القول فلو لم يكن الاهل فى النسب مرادا لما احتيج الى الاستثناء ولكن
نوح لم يتفطن له لغاية شفقته عليه حتى سأل من الله تعالى وقال رب ان ابنى من اهلى وان وعدك
الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح الثالث ان قوله تعالى انكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم كلمة ما عامة لكل معبود سواه فقال عبد الله

بحث اقسام البيان

الراكنا فى تصحيح الصادق

ابن الزبعرى اليس ان عيسىٰ وعزيرًا والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون فى النار فنزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فخص كلمة ما بهذه الآية متراخيا فاجاب بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسىٰ لانه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لان كلمة ما لذوات غير العقلاء وعيسىٰ ونحوه لم يدخل فى عموم كلمة ما لكن ابن الزبعرى انما سأل تعنتا وعنادا ولذا قال له النبى ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لغير العقلاء ومن للعقلاء ثم لما كان بيان التغيير ينقسم الى الشرط والاستثناء وقد مضى بيان الشرط فى بحث الوجوه الفاسدة ترك ذكره واشتغل ببحث الاستثناء فقال

بحث اقسام البيان

والاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى متعلق بالتكلم كانه قال والاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه يعنى كانه لم يتكلم بقدر المستثنى اصلا فجعل تكلما بالباقى بعده اى بعد الاستثناء فاذا قال له على الف درهم الا مائة فكانه قال له على تسعمائة فقدر المائة كانه لم يتكلم به ولم يحكم عليه كما كان فى التعليق بالشرط لم يتكلم بالجزاء حتى وجد الشرط وعند الشافعى رح يمنع الحكم بطريق المعارضة يعنى ان المستثنى قد حكم عليه اولا فى الكلام السابق ثم اخرج بعد ذلك بطريق المعارضة فكان تقدير قوله لفلان على الف درهم الا مائة فانها ليست على فان صدر الكلام يوجبها والاستثناء ينفيها فتعارضا فتساقطا وقيل فائدته تظهر فيما اذا استثنى خلاف جنسه كقوله لفلان على الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصح بيانا وعنده يصح فينقص من الالف قدر قيمة الثوب لان عمل الاستثناء كالدليل المعارض وهو بحسب الامكان والامكان ههنا فى نفى مقدار قيمته ولا يخلو هذا عن خدشة اجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفى اثبات ومن الاثبات نفى هذا دليل للشافعى رح على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لان النفى والاثبات يتعارضان معا ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد ومعناه

النفی والاثبات فلوکان تکلماً بالباقی لکان نفیاً لغیرہٖ لا اثباتاً لہ لان المعنی ح لا الٰہ
غیر اللہ فیکون نفیاً لغیر اللہ لا اثباتاً للہ الذی ہو المقصود وبخلاف ما لو حملنا علی
سبیل المعارضۃ اذ یکون المعنی ح لا الٰہ الا اللہ فانہ موجود ولنا قولہ تعالیٰ فلبث فیہم الف
سنۃ الا خمسین عاماً ای لبث نوح فی القوم الف سنۃ الا خمسین عاماً الذی کان قبل
الدعوۃ او خمسین عاماً الذی عاش فیہ بعد غرقہم فلو حملنا ہذا الکلام علی المعارضۃ
لکان کذباً فی الخبر والقصۃ وسقوط الحکم بطریق المعارضۃ فی الایجاب یکون لا فی الاخبار
فعلمنا ان لیس عمل الاستثناء علی المعارضۃ کما زعم الشافعی ح ولان اہل اللغۃ قالوا
الاستثناء استخراج وتکلم بالباقی بعد الاستثناء کما قالوا انہ من النفی اثبات ومن
الاثبات نفی فلما تعارض ہذان القولان من اہل اللغۃ طبقنا بینہما فنقول انہ تکلم
بالباقی بوضعہ واثبات ونفی باشارتہ فجعلنا ما ذہبنا الیہ عبارۃ وما ذہب ہو الیہ
اشارۃ ولم یمکن عکسہ وذلک لان الاستثناء بمنزلۃ الغایۃ للمستثنی منہ لانہ یدل علی
ان ہذا القدر لیس بمراد من الصدر کما ان الغایۃ لیست بمرادۃ من المغیا فجعلناہ
فی ہذا عبارۃ لانہ المقصود علی ان حکم المستثنی منہ ینتہی بما بعدہ کما ان الغایۃ
ینتہی بہا المغیا فجعلناہ فی ہذا اشارۃ لانہ غیر مقصود واما کلمۃ التوحید فقد کان
المقصود نفی غیر اللہ واما وجود اللہ تعالیٰ فقد کانوا یقرون بہ لانہم کانوا
مشرکین یثبتون مع اللہ الٰہاً آخر قال اللہ تعالیٰ ولئن سالتہم من خلق السموات
والارض لیقولن اللہ وقد اطنب فی تحقیق المذہبین ہہنا صاحب التوضیح
فتامل فیہ وہو نوعان متصل وہو الاصل ومنفصل وہو ما لا یصح استخراجہ من
الصدر بان یکون علی خلاف جنس ما سبق وہذا یسمی منقطعاً فی عرف النحاۃ واطلاق
الاستثناء علیہ مجاز لوجود حرف الاستثناء ولکن فی الحقیقۃ کلام مستقل وہذا معنی
قولہ فجعل مبتدأ قال اللہ تعالیٰ فانہم عدو لی الا رب العالمین حکایۃ عن قول ابراہیم

مبحث اقسام البیان

بحث اقسام البيان

اى ان هذه الاصنام التى تعبدونها انهم عدو لى الا رب العالمين اى لكن رب العالمين فانه ليس بعدو لى فانه تعالى ليس داخلا فى الاصنام فيكون كلاما مبتدأ وتحتمل ان يكون القوم عبدوا الله تعالى مع الاصنام والمعنى فان كل ما عبدتموه عدو لى الا رب العالمين فيكون متصلا هكذا قيل والاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها على بعض بان يقول لزيد على الف ولعمرو على الف ولبكر على الف الا مائة ينصرف الى الجميع كالشرط عند الشافعى رح فيكون استثناء المائة من كل الف من الالوف عند الشافعى كما يكون مثل هذا فى الشرط بان يقول هند طالق وزينب طالق وعمرة طالق ان دخلت الدار فيكون طلاق كل من الزوجة معلقا بدخول الدار وهذا لان كلا من الاستثناء والشرط بيان تغيير فينبغى ان يكون حكمهما متحدا وعندنا ينصرف الاستثناء الى ما يليه بخلاف الشرط لانه مبدل لان الاستثناء يخرج الكلام من ان يكون عاملا فى الجميع فينبغى ان لا يصح لكن لضرورة عدم استقلاله يتعلق بما قبله وهى تندفع بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط فانه لا يخرج اصل الحكم من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم من التنجيز الى التعليق فيصلح ان يكون متعلقا بجميع ما سبق لوجود شركة العطف ولكن لا يخفى عليك انه عد الشرط والاستثناء فيما قبل هذا من بيان التغيير وههنا عد الشرط من التبديل ولا مضايقة فيه بعد حصول المقصود او بيان ضرورة عطف على قوله بيان تغيير اى البيان الحاصل بطريق الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اى السكوت اذ الموضوع للبيان هو الكلام دون السكوت وهو اما ان يكون فى حكم المنطوق اى البيان اما ان يكون فى حكم المنطوق او الكلام المقدر المسكوت عنه يكون فى حكم المنطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة فى وراثة الابوين من غير تعيين نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لان الاب يستحق الباقى فكانه

بحث اقسام البيان

قال فلامه الثلث ولابيه الباقی او ثبت بدلالة حال المتكلم ای حال الساكت الكلم
بلسان الحال لابلسان المقال كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يعنی
ان الرسول ؏ اذا رأى امرًا يباشرونه ويعاملونه كالمضاربات والشركات او رأى
شيئًا يباع فی السوق ولم ينكر عليه علم انه مباح فسكوته اقيم مقام الامر بالاباحة وفی حكم سكوت
الصحابة بشرط القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلمًا كما روی ان امة ابقت وتزوجت رجلًا
فولدت اولادًا ثم جاء مولاها ورفع هذه القضية الى عمر رض فقضی بها لمولاها وقضی على الاب
ان يفدی عن الاولاد ويأخذهم بالقيمة وسكت عن ضمان منافعها ومنافع اولادها
وكان ذلك بمحضر من الصحابة رض فكان اجماعًا على ان منافع ولد المغرور لا تضمن بالاتلاف
او ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس وهو حرام كسكوت المولى حين رأى عبده
يبيع ويشتری فانه يصير اذنا له فی التجارة عندنا لانه لو لم يكن ماذونا يتضرر
الناس به ودفع الغرور عنهم واجب وقال زفر رح لا يكون ماذونا لان سكوته يحتمل ان
يكون للرضا بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او ثبت ضرورة كثرة
الكلام ای كثرة استعماله او طول عبارته يدل على ما هو المراد كقوله على مائة درهم
فان العطف جعل بيانًا لان المائة ايضًا دراهم فكانه قال له على مائة درهم ودرهم وانما
حذف لطول الكلام او لكثرة استعماله كما يقولون مائة وعشرة دراهم يريدون به ان الكل دراهم وهذا
فيما يثبت فی الذمة فی كثر المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله له على مائة
وثوب فلان الثوب لا يثبت فی الذمة الا فی السلم فلا يكون بيانًا لان المائة ايضًا اثواب
بل يرجع الى القائل فی تفسيره وقال الشافعی رح المرجع اليه فی تفسير المائة فی جميع
المواضع فيجب فی المثال الاول ايضًا درهم ومن المائة ما بينه وقد ذكرنا فرقه او بيان تبديل
عطف على قوله بيان ضرورة وهو النسخ فی اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية
ثم قال ما ننسخ من آية او ننسها فعلم انهما واحد ومعنى بيان التبديل انه بيان من وجه

سه لولانا حیدا سلام الاعظمی ۱۲ منه

بحث اقسام البيان

وتبديل من وجهٍ على ما قال وهو بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر يعني ان الله تعا اباح الخمر مثلاً في اول الاسلام وكان في علمه ان يحرمها بعد مدة البتة ولكن لم يقل منا الى ابيح الخمر الى مدة معينة بل اطلق الاباحة فكان في زعمنا انه تبقى هذه الاباحة الى يوم القيمة ثم لما جاء التحريم بعد ذلك مفاجاة فكان تبديلا في حقنا لانه بدل الاباحة بالحرمة بياناً محضاً في حق صاحب الشرع لميعاد الاباحة الذي كان في علمه فكونه بياناً في حق الله تعا وكونه تبديلا في حق البشر وهذا بمنزلة القتل اذا قتل انسان انساناً فانه بيان لموته المقدر في علم الله وتبديل في حق الناس لانهم يظنون انه لو لم يقتل لعاش الى مدة اخرى فقد قطع القاتل عليه اجله ولهذا يجب عليه القصاص والدية في الدنيا والعقاب في الآخرة وهو جائز عندنا بالنص الذي تلونا قبل ذلك خلافاً لليهود لعنهم الله تعا فانهم يقولون تلزم منه سفاهة الله تعا والجهل بعواقب الامور وهو لا يصلح للالوهية وغرضهم من ذلك ان لا تنسخ شريعة موسى ع بشريعة احد ويكون دينه مؤبداً ونحن نقول ان الله تعا حكيم يعلم مصالح العباد وحوائجهم فيحكم كل يوم على حسب علمه ومصلحته كالطبيب يحكم للمريض بشرب دواء واكل غذاء اليوم ثم غداً بخلاف ذلك فانه لا يحكم بسفاهته بل هو عاقل حاذق يعطي كل يوم على حسب ما يجد مزاجه فيه ولم يقل من المريض انى ابدلك غداً بغذاء او دواء آخر وقد صح ان في شريعة آدم ع كان نكاح الجزء اعني حوا حلالاً وكذا نكاح الاخوات للاخ حلالاً ثم نسخ في شريعة نوح ع ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم في نفسه بان يكون امراً ممكناً عملياً ولا يكون واجباً لذاته كالايمان ولا ممتنعاً لذاته كالكفر فان وجوب الايمان وحرمة الكفر لا ينسخ في دين من الاديان ولا يقبل النسخ ولم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت عطف على قوله يحتمل الوجود لانه اذا التحق به التوقيت لا ينسخ قبل ذلك الوقت البتة وبعده لا يطلق عليه اسم النسخ وقد قالوا في نظيره

تمتعوا فی دارکم ثلثة ایام خطابا لقوم صالح ع وتزرعون سبع سنین دابا حکایة عن قول یوسف ع وکل ذلک غلط لانه من الاخبار والقصص والاولی فی نظیره قوله تعالی فاعفوا واصفحوا حتی یاتی الله بامره وقوله تعالی فامسکوهن فی البیوت حتی یتوفهن الموت او یجعل الله لهن سبیلا ونحوه او تابید ثبت نصا او دلالة عطف علی قوله توقیت فانه اذا لحقه تابید ثبت نصا بان یذکر فیه صریح لفظ الابد او دلالة کالشرائع التی قبض علیها رسول الله صلعم لا یقبل النسخ لان التابید الصریح ینافی النسخ وکذا لا نبی بعد نبینا فلا ینسخ ما قبض علیه هو ع وقد ذکروا فی نظیر التابید الصریح قوله تعالی فی حق الفریقین خالدین فیها ابدا واورد علیه بانه یمکن ان یراد به المکث الطویل واجیب بان ذلک فیما اذا اکتفی بقوله خالدین کما فی حق العصاة واما اذا قرن بقوله ابدا فانه صار محکما فی التابید الحقیقی والکل غلط لانه فی الاخبار دون الاحکام والاولی فی نظیره قوله تعالی فی المحدود فی القذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه لا ینسخ وشرطه التمکن من عقد القلب عندنا دون التمکن من الفعل یعنی لابد بعد وصول الامر الی المکلف من زمان قلیل یتمکن فیه من اعتقاد ذلک الامر حتی یقبل النسخ بعده ولا یشترط فیه فصل زمان یتمکن فیه من فعل ذلک الامر خلافا للمعتزلة فان عندهم لابد من زمان التمکن من الفعل حتی یقبل النسخ ولنا ان النبی ع امر بخمسین صلوة فی لیلة المعراج ثم نسخ ما زاد علی الخمس فی ساعة ولم یتمکن احد من النبی والامة من فعلها وانما یتمکن النبی ع من اعتقادها فقط وانه امام الامة فیکفی اعتقاده من اعتقادهم فکانهم اعتقدوها جمیعا ثم نسخت لما ان حکمة بیان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا فاذا وجد الاصل لا یحتاج الی وجود التبع البتة وعندهم هو بیان مدة العمل بالبدن فلابد ان یتمکن من الفعل البتة ثم شرع فی بیان ان ایة حجة من الحجج الاربع تصلح ناسخة اولا فقال والقیاس لا یصلح ناسخا ای لکل من الکتاب

بحث اقسام البيان

والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة رض تركوا العمل بالراى لاجل الكتاب والسنة حتى قال على رض لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره لكنى رأيت رسول الله صلعم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وكذا الاجماع فى معنى الكتاب والسنة واما علم كون القياس ناسخا للقياس فلان القياسين اذا تعارضا فى زمان واحد يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه وان كانا فى زمانين يعمل المجتهد بآخر القياس المرجوع اليه ولكن لا يسمى ذلك نسخا فى الاصطلاح وكان ابن شريح من اصحاب الشافعى رح يجوز نسخ الكتاب والسنة بالرأى والانماطى منهم يجوز نسخ الكتاب بقياس مستخرج منه وكذا الاجماع عند الجمهور لا يصلح ناسخا للشىء من الادلة لانه عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالراى انتهاء الحسن وقال فخر الاسلام يجوز نسخ الاجماع بالاجماع ولعله اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ للاول وعند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب بالاجماع لان المؤلفة قلوبهم مذكورون فى الكتاب وسقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد فى زمان ابى بكر رض قلنا كان ذلك من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ ذلك بحديث رواه عمر رض فى خلافة ابى بكر رض واجمعوا على صحته

ولكن نسى الحديث من القلوب وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة وكذا يجوز نسخ السنة بالسنة والكتاب فهى اربع صور عندنا خلافا للشافعى رح فى المختلف فلا يجوز عنده الا نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة تمسكا بانه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة ليقول الطاعنون ان الرسول اول ما كذب بالله فكيف يؤمن بالله بتبليغه ولو جاز نسخ السنة بالكتاب ليقول الطاعنون بان الله تع كذب رسوله فكيف نصدق قوله قلنا مثل هذا الطعن لا مفر عنه فى المتفق ايضا وهو صادر من السفهاء الجاهلين فلا يعبأ به وتمسك الشافعى رح ايض

قمر الاقمار شرح نور الانوار

في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله ع اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب
الله تع فما وافقه فاقبلوه والا فردوه فكيف ينسخ بها وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب
بقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم فلو نسخت السنة به لم تصلح بيانا له قلنا لما كان النسخ
بيان مدة الحكم المطلق جاز ان يبين الله مدة كلام رسوله ورسوله مدة كلام ربه
فمثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات العفو والصفح بآيات القتال ونسخ السنة
بالسنة قوله ع اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونسخ السنة بالكتاب
ان التوجه في الصلوة الى بيت المقدس في وقت قدوم المدينة كان ثابتا
بالسنة بالاتفاق ثم نسخ بقوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ الكتاب
بالسنة مثل قوله تع لا يحل لك النساء من بعد اي بعد التسع نسخ بما روت
عايشة رض ان النبي ع اخبرها بان الله تع اباح له من النساء ما شاء وقيل هو منسوخ
بالآية التي قبلها في التلاوة اعني قوله تع انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن
الآية فانه سيق للمنة باحلال الازواج الكثيرة له او قوله تع ترجي من تشاء منهن
وتؤوي اليك من تشاء وهكذا كل ما وردوا في نظير نسخ الكتاب بالسنة فقد وجدنا
فيه نسخ الكتاب بالكتاب بقطع النظر عن السنة ما حررت في التفسير الاحمدي ولما
فرغ عن بيان اقسام الناسخ شرع في بيان اقسام المنسوخ من الكتاب فقال والمنسوخ
انواع التلاوة والحكم جميعا وهو ما نسخ من القرآن في حيوة الرسول ع بالانساء
كما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة في ضمن ثلث مائة
آية والآن بقيت على ما في المصاحف في ضمن سبعين آية وكما روي ان
سورة الطلاق كانت تعدل سورة البقرة والآن بقيت على ما في المصاحف في ضمن
اثني عشر آية والحكم دون التلاوة مثل قوله تع لكم دينكم ولي دين ونحوه قدر سبعين آية كلها
منسوخة بآيات القتال وقيل مائة وعشرون آية في باب عدم القتال منسوخة بآيات

بحث اقسام البيان

القتال وسوى آيات عدم القتال عشرون آية منسوخة التلاوة على رأى صاحب الاتقان وعندى انها زائدة على عشرين الى اربعين او اكثر وعلم هذا كله فرض على الذى يعمل بالقرآن ليميز الناسخ من المنسوخ ويعمل بالناسخ دون المنسوخ وقد بينت كل ذلك بالتفصيل فى التفسير الاحمدى بما لا يتصور المزيد عليه فى كتب الحنيفة وان بين الشافعية باطول منه فى كتبهم والتلاوة دون الحكم مثل قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالاً من الله والله عزيز حكيم ومثل قراءة ابن مسعود رض فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات بزيادة متتابعات وقوله فاقطعوا ايمانهما مكان قوله ايديهما

ونسخ وصف فى الحكم بان ينسخ عمومه واطلاقه ويبقى اصله وذلك مثل الزيادة على النص كزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب فان الكتاب يقتضى ان يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان متخففا اولا والحديث المشهور نسخ هذا الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم يكن لابس الخفين فالآن صار الغسل بعض الوظيفة

فانها نسخ عندنا وعند الشافعى تخصيص وبيان فلا يجوز عندنا الا بالخبر المتواتر او المشهور كسائر النسخ وعنده يجوز بخبر الواحد والقياس كباقى البيان حتى اثبت زيادة النفى على الجلد بالخبر الواحد وهو قوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه خبر واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدال على الجلد فقط عنده وزيادة قيد

الايمان فى كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل المقيدة بالايمان فانه يجوز الزيادة به على نص الكتاب الدال على الاطلاق ومثله اكثر سيئنا وبينه وانما خصصنا هذا التقسيم بالكتاب لانه يتعلق بنظمه التلاوة وجواز الصلوة وبمعناه وجوب العمل وفى الاطلاق فجاز ان ينسخ احدهما دون الآخر وان ينسخا جميعا وان ينسخ اطلاقه دون ذاته بخلاف السنة فانه لا يتعلق بنظمها احكام ولا يزاد على الخبر المشهور بخبر آخر فى عرف الشرع فلم يجر هذا التقسيم فيها ولما فرغ المص عن تقسيم البيان شرع فى بيان السنة الفعلية اقتداء بفخر الاسلام

مبحث اقسام البيان

بحث افعال النبي صلعم

وكان ينبغي ان يذكرها بعد السنة القولية متصلا كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل**

افعال النبي سوى الزلة اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وانما استثنى الزلة لان الباب لبيان اقتداء الامة به والزلة ليست مما يقتدى به وهي اسم لفعل حرام وقع فيه بسبب القصد لفعل مباح فلم يكن قصده للحرام ابتداء ولا يستقر عليه بعد الوقوع كمثل من احتمى في الطريق فخر منه ثم قام عاجلا فما كان من قصده الخرور وما استقر عليه كما كان من قصد موسى بالضرب تاديب القبطي فقضى عليه بالقتل فلم يكن القتل مقصوده ولم يبق عليه بل ندم وقال هذا من عمل الشيطان ولكن هذا التقسيم بالنسبة الينا والا ففي حقه لم يكن شيء واجبا اصطلاحيا لانه ماثبت بدليل فيه شبهة وكانت الدلائل كلها قطعية في حقه ثم انهم اختلفوا في اقتداء افعال لم تصدر عنه سهوا ولم تكن له طبعا ولم تكن مخصوصة به فقال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي على اي وجه فعله من الاباحة والندب والوجوب وقال بعضهم يجب اتباعه مالم يقم دليل المنع وقال الكرخي يعتقد فيها الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب والندب والمص ترك هذا كله وبين ماهو المختار عنده فقال والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله صلعم واقعا على جهة من الوجوب او الندب او الاباحة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص فما كان واجبا عليه يكون واجبا علينا وما كان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما كان مباحا له يكون مباحا لنا ومالم نعلم على اية جهة فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لانه لم يفعل حراما او مكروها البتة فلا بد ان يكون مباحا ولما فرغ عن تقسيم السنة في حقنا شرع في تقسيمها في حقه وفي بيان طريقته في اظهار احكام الشرع بالوحي فقال والوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ماثبت بلسان الملك وهو جبرئيل فوقع في سمعه

بحث افعال النبی صلعم

بعد علمه بالمبلغ ای سمع النبیؑ بعد علم النبیؑ بانه جبریلؑ باٰیة قاطعة تنافی الشرك و
الاشتباه فی انه جبرئیلؑ اولا وهو الذی انزل علیه بلسان الروح الامینؑ یعنی
القراٰن الذی قال الله تعالٰی فی حقه قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثانی مابینه
بقوله اوثبت عنده صلعم باشارة الملك من غیر بیان بالكلام كما قالؑ ان روح القدس
نفث فی روعی ان نفسا لن تموت حتی تستكمل رزقها والثالث مابینه بقوله
او تبدی لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تع بان اراه بنور من عنده وهذا هو
المسمی بالالهام ویشترك فیه الاولیاء ایضا وان كان الهامهم یحتمل الخطاء
والصواب والهامهؑ لایحتمل الا الصواب ولم یذكر ماكان بالهاتف لانه لم یكن
من شانهؑ اولم تثبت به احكام الشرع وكذا لم یذكر ماكان فی المنام لانهؑ كان فی ابتداء
النبوة لم تثبت به احكام الشرع والباطن ماینال بالاجتهاد بالتامل فی الاحكام
المنصوصة بان یستنبط علة فی الحكم المنصوص ویقیس علیه مالم یعلم حاله بالنص
كما كان شان سائر المجتهدین فابی بعضهم ان یكون هذا من حظهؑ لان الله تع
قال وما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی فكل ما تكلمهؑ لابد ان یكون ثابتا
بالوحی والاجتهاد لیس كذلك فلا یكون هذا شانه والجواب ان المراد بهذا الوحی
هو القراٰن دون كل ما تكلم به ولئن سلم انه عام فلا نسلم ان اجتهاده لیس بوحی بل هو وحی باطن
باعتبار المآل والقرار علیه وعندنا هو ماموربانتظار الوحی فیما لم یوح الیه اذا نزلت الحادثة بین
یدیه یجب علیه ان ینتظر الوحی اولا بحالها الی ثلثة ایام او الی ان یخاف فوت الغرض
ثم العمل بالرأی بعد انقضاء مدة الانتظار فان اصاب فی الرأی لم ینزل الوحی
علیه فی تلك الحادثة وان كان اخطأ فی الرأی ینزل الوحی للتنبیه علی الخطاء ومااقر
علی الخطاء قط بخلاف سائر المجتهدین فانهم ان اخطأوا یبقی خطاؤهم الی یوم القیمة
وهذا معنی قوله الا انهؑ معصوم عن القرار علی الخطاء بخلاف ما یكون من غیره

مولانا عبد العلی

مبحث افعال النبي صلعم

من البيان بالرأى من مجتهدى الامة فانهم يقررون على الخطاء ولا يعصمون عن القرار عليه ونظائره كثيرة فى كتب الاصول منها انه لما اسرا سارى بدر وهم سبعون نفرا من الكفار فشاور النبى م اصحابه فى حقهم فتكلم كل منهم برأيه فقال ابوبكر رض هم قومك واهلك خذ منهم فداء ينفعنا وخلهم احرارا لعلهم يوفقون بالاسلام بعد ذلك وقال عمر رض مكن نفسك من قتل عباس ومكن عليا من قتل عقيل ومكنى من قتل فلان ليقتل كل واحد منا قريبه فقال ع ان الله ليلين قلوب رجال كالماء ويشدد قلوب رجال كالحجارة مثلك يا ابابكر رض كمثل ابراهيم ع حيث قال فمن تبعنى فانه منى ومن عصانى فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر رض كمثل نوح ع حيث قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ثم استقر رأيه ع على رأى ابى بكر رض فامر باخذ الفداء وقال تستشهدون فى احد بعددهم فقالوا قبلنا فلما اخذ والفداء نزل عليه قوله تع ما كان لنبى ان يكون له اسرى حتى يثخن فى الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم فبكى رسول الله صلعم وبكى الصحابة كلهم وقال لو نزل العذاب ما نجى احد منا الا عمر رض ومعاذ بن سعد رض فظهر ان الحق هو رأى عمر رض وان النبى ع اخطا حين عمل برأى ابى بكر رض لكنه لم يقرر على الخطاء بل تنبه عليه بانزال الآيات وامضى الحكم على الفداء وامر باكله ولم يامر برد الفداء وحرمته وهذا هو الفرق بين نزول النص بخلاف الرأى وبين ظهوره بخلافه فان فى الاول لا ينقض الرأى بالنص وفى الثانى ينقض به وهذا كالالهام اى الفرق بين اجتهاد النبى م وغيره من المجتهدين كالفرق بين الهام النبى وغيره من الاولياء فانه حجة قاطعة فى حقه وان لم يكن فى حق غيره بهذه الصفة فالهامه قسم من الوحى يكون حجة متعدية الى عامة الخلق والهام الاولياء حجة فى حق انفسهم ان وافق الشريعة ولم يتعد

الى غيرهم الا اذا اخذ نابقولهم بطريق الآداب ثم شرع فى بحث شرائع من قبلنا من جهة
انها ملحقة بالسنة واختلف فيها فقال بعضهم تلزم علينا مطلقا وقال بعضهم لا تلزمنا
قط والمختار هو ماذكر المصنف بقوله وشرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله ورسوله من
غير انكار فانه اذا لم يقص الله علينا بل وجدت فى التورية والانجيل فقط لا تلزمنا لانهم
حرفوا التورية والانجيل كثيرا وادرجوا فيهما احكاما باهواء نفسهم فلم نتيقن انها من عند الله
تع وكذا اذا قص الله علينا ثم انكر علينا بعد نقل القصة صريحا بان لا تفعلوا مثل ذلك و
دلالة بان ذلك كان جزاء ظلمهم فح يحرم علينا العمل به وهذا الاصل كبير لابى حنيفة
يتفرع عليه اكثر الاحكام الفقهية فمثال ما لم ينكر علينا بعد نقل القصة قوله تع وكتبنا عليهم
فيها اى على اليهود فى التورية ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف و
الاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فهذا كله باق علينا وهكذا قوله تع ونبئهم
ان الماء قسمة بينهم اى بين ناقة صالح وقومه يستدل به على ان القسمة بطريق المهاياة
جائزة وهكذا قوله تع ائنكم لتاتون الرجال شهوة من دون النساء فى حق قوم لوط
يدل على حرمة اللواطة علينا ومثال ما انكره علينا بعد القصة قوله تع فبظلم من الذين
هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تع وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى
ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما ثم قال ذلك جزيناهم ببغيهم فعلم انه
لم يكن حراما علينا ثم هذه الشرائع التى تلزمنا انما تلزمنا على انها شريعة لرسولنا لا على
انها شرائع للانبياء السابقة لانها اذا قصت فى كتابنا بلا انكار صارت جزء من ديننا
وقد قال الله تع لنبيناء اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ثم شرع فى بيان تقليد
الصحابة رض الحاقا بابحاث السنة فقال تقليد الصحابى واجب يترك به القياس اى قياس
التابعين ومن بعدهم لان قياس الصحابى لا يترجح بقول صحابى اخر لاحتمال السماع من
الرسول صلى الله عليه وسلم بل هو الظاهر فى حقه وان لم يسند اليه ولئن سلم انه

بحث افعال النبى صلى الله عليه وسلم

بحث افعال النبي صلعم

ليس مسموعاً منه بل هو رأيه فرأي الصحابي اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا احوال التنزيل واسرار الشريعة فلهم مزية على غيرهم وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لانه ح يتعين جهة السماع منه بخلاف ما اذا كان مدركا بالقياس لانه يحتمل ان يكون هو رأيه واخطأ فيه فلا يكون حجة على غيره وقال الشافعي رح لا يقلد احد منهم سواء كان مدركا بالقياس او لا لان الصحابة كان يخالف بعضهم بعضا و ليس احدهم اولى من الآخر فتعين البطلان وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس يعني ان اباحنيفة رحمه الله وصاحبيه كلهم متفقون بتقليد الصحابي كما في اقل الحيض فان العقل قاصر بدركه فعملنا جميعا بما قالت عائشة رض اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن الاول فان القياس يقتضي جوازه ولكنا قلنا بحرمته جميعا عملا بقول عايشة رض لتلك المرأة وقد باعت بستمائة بعد ما شرت بثمان مائة من زيد بن ارقم بئس ما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم بان الله تع ابطل حجه وجهاده مع رسول الله صلعم ان لم يتب واختلف عملهم في غيره اي عمل الصحابة في غير ما لا يدرك بالقياس وهو ما يدرك بالقياس فانه ح بعضهم يعملون بالقياس وبعضهم يعملون بقول الصحابي كما في اعلام قدر راس المال فان اباحنيفة يشترط اعلام قدر راس المال في السلم وان كان مشارا اليه عملا بقول ابن عمر رض وابو يوسف ومحمد رح لم يشترطا عملا بالرأي لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية وهي كفاية فلا يحتاج الى التسمية والاجير المشترك كالقصار اذا ضاع الثوب في يده فانهما يضمنانه لما ضاع في يده فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها تقليدا لعلي رض حيث ضمن الخياط صيانة لاموال الناس وقال ابوحنيفة رح انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص لما ضاع في يده فهو اخذ بالرأي

واما فی ما لا یمکن الاحتراز عنه کالحریق الغالب فلا یضمن بالاتفاق وهذا الاختلاف المذکور بین العلماء فی وجوب التقلید وعدمه فی کل ما ثبت عنهم من غیر خلاف بینهم ومن غیر ان یثبت ان ذلک بلغ غیر قائله فسکت مسلما له یعنی فی کل ما قال صحابی قولا ولم یبلغ غیره من الصحابة فاختلف العلماء فی تقلیده بعضهم یقلدونه وبعضهم لا واما اذا بلغ صحابیا آخر فانه لا یخلو اما ان یسکت هذا الآخر مسلما له او خالفه فان سکت کان اجماعا فیجب تقلیده الاجماع باتفاق العلماء وان خالفه کان ذلک بمنزلة خلاف المجتهدین فللمقلد ان یعمل بایهما شاء ولا یتعدی الی الشق الثالث لانه صار باطلا بالاجماع المرکب من هذین الخلافین علی بطلان القول الثالث هکذا ینبغی ان یفهم هذا المقام واما التابعی فان ظهرت فتواه فی زمن الصحابة کشریح کان مثلهم عند البعض وهو الاصح فیجب تقلیده کما روی ان علیا رض تحاکم الی شریح القاضی فی ایام خلافته فی درعه وقال درعی عرفتها مع هذا الیهودی فقال شریح للیهود ما تقول قال درعی وفی یدی فطلب شاهدین من علی رض فاتی علی رض بابنه الحسن وقنبر مولاه لیشهدا عند شریح فقال شریح اما شهادة مولاک فقد اجزتها لک لانه صار معتقا واما شهادة ابنک لک فلا اجیزها لک وکان من مذهب علی رض انه یجوز شهادة الابن للاب وخالفه شریح فی ذلک فلم ینکره علی رض فسلم الدرع للیهودی فقال الیهودی امیر المومنین مشی معی الی قاضیه فقضی علیه فرضی به صدقت والله انها لدرعک واسلم الیهودی فسلم الدرع علی رض للیهودی ووهبه فرسا وکان معه حتی استشهد فی حرب صفین وهکذا مسروق کان تابعیا خالف ابن عباس رض فی مسألة النذر بذبح الولد فان ابن عباس یقول من نذر بذبح الولد یلزمه مائة ابل قیاسا علی دیة النفس فقال مسروق لا بل یلزمه ذبح شاة استدلالا بفداء اسمعیل فلم ینکره احد فصار اجماعا وروی عن ابی حنیفة

بحث افعال النبی صلعم

مبحث الاجماع

اى لا اقلد التابعى لانهم رجال ونحن رجال لان قول الصحابى انما يقبل لاحتمال
السماع واصابة رأيهم ببركة صحبة النبى ع وهو مفقود فى التابعى وهو مختار شمس
الائمة وهذا كله ان ظهرت فتواه فى ضمن الصحابة رض وان لم تظهر فتواه ولم يزاحمهم
فى الرأى كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده ولما فرغ عن اقسام السنة شرع فى
بيان الاجماع فقال

باب الاجماع

وهو فى اللغة الاتفاق وفى الشريعة اتفاق
مجتهدين صالحين من امة محمد ع فى عصر واحد على امر قولى او فعلى ركن الاجماع
نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اى اتفاق الكل على الحكم بان يقولوا
اجمعنا على هذا ان كان ذلك الشئ من باب القول او شروعهم فى الفعل ان كان
من بابه اى كان ذلك الشئ من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعًا
فى المضاربة او المزارعة او الشركة كان ذلك اجماعًا منهم على شرعيتها ورخصة و
هو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اى يتفق بعضهم على قول او فعل
وسكت الباقون منهم ولا يردون عليهم بعد مضى مدة التامل وهى ثلثة ايام
او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعًا سكوتيا وهو مقبول عندنا وفيه خلاف الشافعى رح
لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولا يدل على الرضا كما روى عن
ابن عباس انه خالف عمر رض فى مسألة العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر رض
فقال كان رجلا مهيبًا فهبته ومنعتنى درته والجواب ان هذا غير صحيح لان عمر رض كان اشد
انقيادًا لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير لى ما لم اسمع
وكيف يظن فى حق الصحابة التقصير فى امور الدين والسكوت عن الحق فى موضع الحاجة
وقد قال ع الساكت عن الحق شيطان اخرس واهل الاجماع من كان مجتهدا صالحًا
الا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد ليس فيه هوى ولا فسق صفة لقوله مجتهد اكانه
قال اهل الاجماع من كان مجتهدًا صالحًا الا فيما يستغنى عن الرأى فانه لا يشترط

فيه اهل الاجتهاد بل لابد فيه من اتفاق الكل من الخواص والعوام حتى لو خالف واحد
منهم لم يكن اجماعا كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز و
الاستحمام وقال ابو بكر الباقلانى ان الاجتهاد ليس بشرط فى المسائل الاجتهادية ايضا ويكفى
قول العوام فى انعقاد الاجماع والجواب انهم كالانعام وعليهم ان يقلدوا المجتهدين
ولا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم من التقليد وكونه من الصحابة او من العترة
لا يشترط يعنى قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة لان النبى مدحهم واثنى عليهم
الخير فهم الاصول فى علم الشريعة وانعقاد الاحكام وقال بعضهم لا اجماع
الا لعترته ع اى نسله واهل قرابته لانه ع قال انى تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن
تضلوا كتاب الله وعترتى وعندنا شئ من ذلك ليس بشرط بل يكفى المجتهدون الصالحون
فيه وما ذكرتم انما يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة
او انقراض العصر اى كذلك لا يشترط كون اهل الاجماع اهل المدينة او انقراض عصرهم
قال مالك رح يشترط فيه كونهم من اهل المدينة لانه ع قال ان المدينة تنفى خبثها
كما ينفى الكير خبث الحديد والخطأ ايضا خبث فيكون منفيا عنها والجواب ان ذلك
لفضلهم ولا يكون دليلا على ان اجماعهم حجة لا غير وقال الشافعى رح يشترط فيه
انقراض العصر وموت جميع المجتهدين فلا يكون اجماعهم حجة ما لم يموتوا
لان الرجوع قبله محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار قلنا النصوص الدالة على حجية
الاجماع لا تفصل بين ان يموتوا او لم يموتوا وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم
الاختلاف السابق عند ابى حنيفة رح يعنى اذا اختلف اهل عصر فى مسألة وماتوا عليه
يريد من بعدهم ان يجمعوا على قول واحد منها قيل لا يجوز ذلك الاجماع عند ابى حنيفة رح وليس
كذلك فى الصحيح بل الصحيح انه ينعقد عنده اجماع متاخر يرفع الخلاف السابق من البين و
نظيره مسألة بيع ام الولد فانه عند عمر رض لا يجوز وعند على رض يجوز ثم ذلك اجمعوا على عدم

مبحث الاجماع

مبحث الاجماع

جواز بيعها فان قضى القاضى بجواز بيعها لا ينفذ عند محمد رح لانه مخالف للاجماع اللاحق
ويجوز عند ابى حنيفة رح فى رواية الكرخى عنه لاجل الاختلاف السابق وابو يوسف رح
فى رواية معه وفى رواية مع محمد رح والشرط اجماع الكل وخلاف الواحد مانع
كخلاف الاكثر يعنى فى حين انعقاد الاجماع لو خالف واحد كان خلافه معتبرا ولا ينعقد
الاجماع لان لفظ الامة فى قوله ع لا تجتمع امتى على الضلالة يتناول الكل فيحتمل ان
يكون الصواب مع المخالف وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق
مع الجماعة لقوله ع يد الله على الجماعة فمن شذ شذ فى النار والجواب ان معناه بعد
تحقق الاجماع من شذ وخرج منه دخل فى النار وحكمه فى الاصل ان يثبت المراد به
شرعا على سبيل اليقين يعنى ان الاجماع فى الامور الشرعية فى الاصل يفيد اليقين والقطع
فيكفر جاحده وان كان فى بعض المواضع بسبب العارض لا يفيد القطع كالاجماع السكوتى
لقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وصفهم بالوسطية
وهى العدالة فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والخيرية
انما يكون باعتبار كمالهم فى الدين فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تع ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى فجعلت
مخالفة المومنين مثل مخالفة الرسول فيكون اجماعهم كخبر الرسول حجة قطعية
وامثاله وقد ضل بعض المعتزلة والروافض فقالوا ان الاجماع ليس بحجة لان
كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فكذا الجميع ولا يلزم من قوة الحبل المؤلف

من الثمرات ومثاله ثم انهم اختلفوا فى ان الاجماع هل يشترط فى انعقاده ان يكون له داع مقدم عليه من دليل ظنى او ينعقد فجأة بدليل باعث عليه بالهام وتوفيق من الله بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب فقيل لا يشترط له الداعى والاصح المختار انه لابد له من داع على ما قال المصـ والداعى قد يكون من اخبار الآحاد او القياس اما اخبار الآحاد فكاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والداعى اليه قوله عـ لا تبيعوا الطعام قبل القبض واما القياس فكاجماعهم على حرمة الربوا فى الارز والداعى اليه القياس على الاشياء الستة وفى قوله قد يكون اشارة الى ان الداعى قد يكون من الكتاب ايضـ كاجماعهم على حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تعـ حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وقيل لا يجوز ذلك اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع ثم بين المصـ انه لابد لنقل الاجماع ايضـ من الاجماع فقال واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فيكون موجبا للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله تعـ وفرضية الصلوة وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد وكان كنقل السنة بالآحاد فانه يوجب العمل دون العلم مثل خبر الآحاد كقول عبيدة السلمانى اجتمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت فى عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يتعرض لتمثيله بالحديث المشهور اذ لا فرق بينه وبين المتواتر الا بعدم اشتهاره فى قرن الصحابة وهذا لا يستقيم ههنا لان الاجماع لم يكن فى زمن الرسول عـ وانما يكون فى زمن الصحابة فبعده ليس الا آحادا او متواترا ثم هو على مراتب اى الاجماع فى نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب فى القوة والضعف واليقين والظن فالاقوى اجماع الصحابة نصا مثل ان يقولوا جميعا اجمعنا على كذا فانه مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ومنه الاجماع على خلافة ابى بكر رضـ ثم الذى نص البعض وسكت

مبحث الاجماع

مبحث الاجماع

الباقون من الصحابة وهو المسمى بالاجماع السكوتى ولا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية ثم اجماع من بعدهم اى بعد الصحابة من اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم من الصحابة فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف يعنى اختلفوا اولا على قولين ثم اجمع من بعدهم على قول واحد فهذا دون الكل فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم و يكون مقدما على القياس كخبر الواحد والامة اذا اختلفوا فى مسألة فى اى عصر كان على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر كما فى الحامل المتوفى عنها زوجها قيل تعتد بعدة الحامل وقيل بابعد الاجلين ولا يجوز ان تعتد بعدة الوفات اذا لم تكن ابعد الاجلين وقيل هذا فى الصحابة خاصة اى بطلان القول الثالث فى الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا على قولين كان اجماعا على بطلان القول الثالث دون سائر الامة ولكن الحق ان بطلان القول الثالث مطلق يجرى فى اختلاف كل عصر وهذا يسمى اجماعا مركبا لانه نشأ من اختلاف قولين وهو اقسام منها يسمى بعدم القائل بالفصل وقد بينها صاحب التوضيح بما لا يتصور المزيد عليه وعندى ان هذا الاصل هو المنشأ لانحصار المذاهب فى الاربعة وبطلان الخامس المستحدث ولكن يرد عليه انه ان اريد بالاختلاف الاختلاف مشافهة فى زمان واحد فينبغى ان يكون مذهب الشافعى واحمد بن حنبل رح باطلا حين اختلف ابو حنيفة رح مع مالك رح فى زمان واحد وان اريد بالاختلاف اعم من ان يكون فى زمان واحد اولا فكيف لا يعتبر اختلافنا كما اعتبر اختلاف الشافعى واحمد بن حنبل رح والجواب عنه صعب وقد بالغت فى تحقيقه فى التفسير الاحمدى و بذلت جهدى وطاقتى فيه ولم يسبقنى الى مثله احد فطالعه ان شئت ولما فرغ المصنف عن بحث الاجماع شرع فى بحث القياس فقال

باب القياس

بحث القياس

القياس فی اللغة التقدير وفی الشرع تقدير الفرع بالاصل فی الحکم والعلة وانما فسر هذا التفسير لانه اقرب الی اللغة بقلة التغيير وما يتوهم انه لا يشمل القياس بين المعدومين کقياس عديم العقل بسبب الجنون علی عديم العقل بسبب الصغر لانه لا يطلق عليه الفرع والاصل فباطل لانا لا نسلم انه لا يطلق الاصل والفرع علی المعدوم وقيل هو تعدية الحکم من الاصل الی الفرع وهو باطل لان حکم الاصل قائم به لا يعدی منه وانما يعدی مثله ولذا قيل هو ابانة مثل حکم احد المذکورين بمثل علته فی آخر فاختير لفظ الابانة لان القياس مظهر لا مثبت وزيد لفظ المثل لان المعدی هو مثل الحکم لا عين الحکم وانه حجة نقلا وعقلا وانما قال هذا لان بعض الناس ينکرون کون القياس حجة لان الله تعالی قال ونزلنا عليك الکتاب تبيانا لکل شیء فلا يحتاج الی القياس ولان النبی قال لم يزل امر بنی اسرائيل مستقيما حتی کثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يکن بما قد کان فضلوا واضلوا ولان القياس فی اصله شبهة اذ لا يعلم ان هذا هو علة الحکم والجواب عن الاول ان القياس کاشف عما فی الکتاب ولا يکون مباينا له وعن الثانی ان قياس بنی اسرائيل لم يکن الا للتعنت والعناد وقياسنا لاظهار الحکم وعن الثالث ان شبهة العلة فی القياس لا تنافی العمل وانما تنافی العلم وذلك جائز اما النقل فقوله تعالی فاعتبروا يا اولی الابصار لان الاعتبار رد الشیء الی نظيره فکانه قال قيسوا الشیء علی نظيره وهو شامل لکل قياس سواء کان قياس المثلات علی المثلات او قياس الفروع الشرعية علی الاصول فيکون اثبات حجية القياس به ثابتا بالنص و حديث معاذ معروف وهو ما روی ان النبی حين بعث معاذا الی اليمن قال له بما تقضی يا معاذ فقال بکتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلی الله عليه وسلم قال فان لم تجد قال اجتهد برأيی فقال ع الحمد لله الذی وفق رسول رسوله بما يرضی به رسوله فلو لم يکن القياس حجة لانکره

مبحث القياس

ولما حمد الله عليه ولا يقال انه يناقض قول الله تعالى ما فرطنا فى الكتاب من شئ وكل شئ فى القرآن فكيف يقال فان لم تجد فى كتاب الله لانا نقول ان عدم الوجدان لا يقتضى عدم كونه فى الكتاب واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب لقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار وهو وارد فى قضية عقوبات الكفار كما سياتى فمعناه وهو التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات اى العقوبات بالقتل والجلاء باسباب نقلت عنهم من العداوة وتكذيب الرسول لننكف عنها احترازا عن مثلها من الجزاء فيصير حاصل المعنى قيسوا يا اولى الابصار احوالكم باحوال هذه الكفار وتاملوا انكم ان تتصدوا العداوة الرسول وتكذيبه تبتلوا بالجلاء والقتل كما ابتلى اولئك الكفار به وهذا هو الثابت بعبارة النص والقياس الشرعى نظير هذا التامل فكما ان العداوة علة والعقوبة حكم فيتعدى من الكفار المعهودين الى حال كل اولى الابصار فكذلك العلة الشرعية علة والحرمة حكم فيتعدى من المقيس عليه الى المقيس فتكون حجية القياس ح بالدليل المعقول والحاصل ان قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار لو اجرى على عمومه من كل رد الشئ الى نظيره وان كان واقعا فى حق العقوبات خاصة كان اثبات حجية القياس به عقلا اى ثابتا باشارة النص لا بعبارته وان اختص بالتامل فى العقوبات لوروده فيها كان اثبات حجية القياس به عقلا اى ثابتا بدلالة النص لا بالقياس والا يلزم الدور وكذلك التامل فى حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها شائع بيان للاستدلال المعقول بوجه آخر وهو ان يتامل مثلا فى حقيقة الاسد وهو الهيكل المعلوم فى غاية الجرأة ونهاية الشجاعة ثم يستعار هذا اللفظ للرجل الشجاع بواسطة الشركة فى الشجاعة والقياس نظيره اى القياس الشرعى نظير كل واحد من التامل فى العقوبات للاحتراز عن اسبابها والتامل فى حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها فيكون اثبات حجية القياس عقلا بدلالة الاجماع لا بالقياس ليلزم الدور وبيانه اى بيان

مبحث القياس

القياس في كونه رد الشئ الى نظيره ثابت في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ويروى كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل وقوله الحنطة يروى بالرفع اى بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل ويروى بالنصب اى بيعوا الحنطة بالحنطة والحنطة مكيل قوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال لما سبق كأنه قيل بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلتين والاحوال شروط والامر للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط فيكون المعنى وجوب البيع بشرط التسوية والمماثلة لا وجوب نفس البيع واراد بالمثل القدر يعني الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات بدليل ما ذكر في حديث اخر كيلا بكيل واراد بالفضل في قوله والفضل ربوا الفضل على القدر دون نفس الفضل حتى يجوز بيع حفنة بحفنتين وهكذا الى ان يبلغ نصف صاع فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر يعني حيثما فاتت التسوية ثبت الحرمة هذا حكم النص والداعي اليه اى العلة الباعثة على وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاموال يقتضى ان تكون امثالا متساوية ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس فبالقدر تقوم المماثلة الصورية وبالجنس تقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول قوله الحنطة بالحنطة والقدر مدلول قوله مثلا بمثل فان لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير او لم يوجد القدر كما في العدديات لم تشترط المساواة ولا يظهر الربوا ويرد عليه انا لا نسلم ان المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط بل لابد ان تكون في الوصف ايضا وهو الجودة والرداءة فاجاب بقوله وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء هذا حكم النص اى كون الداعي الى وجوب التسوية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأى فالمراد بهذا الحكم الثاني غير المراد

مبحث القياس

بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعى اعنى وجوب التسوية وهذا الحكم هو بمعنى مدلول النص شامل للحكم والعلة جميعا ووجدنا الارز وغيره امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض فى عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اى اثبات حكم النص وهو وجوب المساواة وحرمة الربوا فيما عدا الاشياء الستة من الارز وغيره من المكيلات والموزونات سواء كان مطعوما او غير مطعوم بشرط وجود القدر والجنس على طريق الاعتبار المامور به فى قوله تع فاعتبروا وهو نظير المثلات اى هذا القياس الشرعى نظير اعتبار العقوبات النازلة بالكفار فان الله تعالى قال هو الذى اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فاعتبروا يا اولى الابصار والمراد باهل الكتاب يهود بنى النضير حيث عاهدوا رسول الله صلعم ان لا يكونوا مخاصمين عليه حين قدم المدينة فنقضوا العهد فى وقعة احد فامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام وطلبوا الصلح فابى عليهم الا الجلاء فاخرجهم الله من المدينة لاول الحشر والاخراج حال كونكم يا ايها المسلمون ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا اى اليهود انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتهم الله اى عذابه وحكمه بالجلاء من حيث لم يحتسبوا ذلك وقذف اى القى الله فى قلوبهم الرعب حال كونهم يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المومنين لحاجتهم الى الخشب والحجارة فحملوا اثقالهم هذه على جمال كثيرة وخرجوا منها واستوطنوا بخيبر ثم اخرجهم عمر من خيبر الى الشام هذا تفسير الاية فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل حيث سوى بينهما فى قوله ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم والكفر يصلح داعيا اليه فكلما وجد الكفر يترتب عليه الاخراج واول الحشر

مبحث القياس

يدل على تكرار هذه العقوبة وهو اجلاء عمر رض اياهم من خيبر الى الشام وقيل هو حشرهم يوم القيمة ثم دعانا الى الاعتبار فى قوله فاعتبروا بالتامل فى معنى النص للعمل به فيما لا نص فيه فنصبر احوالنا باحوالهم ونحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا اى فى القياس الشرعى فنتامل فى علة النص ونعديها الى الفرع لنثبت حكم النص فيه والاصول فى الاصل معلولة دفع لمن توهم انه لا يلزم ان يكون النص معلولا حتى يعدى الى الفرع بالقياس يعنى ان الاصل فى كل اصل من الكتاب والسنة والاجماع ان يكون معلولا بعلة توجد فى الفرع وان كان يحتمل ان لا يكون معلولا او يكون معلولا بعلة قاصرة لا توجد فى الفرع الا انه لا ينبغى ان يكتفى بهذا القدر بل لا بد فى ذلك من دلالة التمييز اى دليل يدل على ان هذه هى العلة لا غير كما يعلم فى قوله الحنطة بالحنطة من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل كون القدر والجنس علة ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد اى على ان هذا النص فى الحال معلول مع قطع النظر عن كون الاصول فى الاصل معلولة فقوله للحال معناه فى الحال وقوله شاهد كناية عن كونه معلولا لانه اذا كان معلولا بعلة جامعة كان شاهدا على حكم الفرع والحاصل ان ههنا ثلثة امور الاول ان الاصل فى كل نص ان يكون معلولا والثانى ان لا بد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص فى الحال معلول بقطع النظر عن ذلك الاصل والثالث ان لا بد من دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون ما عداه فاذا اجتمعت هذه الثلثة فلا بد ان يكون القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاربعة لاجل محافظة قياسه ودفع قياس خصمه فشرطه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر الظاهر ان الاصل هو المقيس عليه والباء فى بحكمه داخل على المقصور والمعنى ان لا يكون المقيس عليه مثلا مقصورا عليه حكمه بنص آخر

بحث الاهلية

اذ لو كان حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراد بالاصل
النص الدال على حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى ح ان لا يكون
النص الدال على حكم المقيس عليه مخصوصا مع حكمه بنص آخر ولا شك ان النص الآخر
هو النص الدال على حكم المقيس عليه كشهادة خزيمة وحده فانه مخصوص
بقوله من شهد له خزيمة فهو حسبه ولا ينبغي ان يقاس عليه من هو اعلى حالا
منه كالخلفاء الراشدين اذ بتطل ح كرامة اختصاصه بهذا الحكم وقصته ما روى
ان النبي اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي استيفاءه وقال هلم شهيدا
فقال من يشهد لي ولم يحضرني احد فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت
الاعرابي ثمن الناقة فقال كيف تشهد لي ولم تحضرني فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما
تاتينا به من خبر السماء أفلا نصدقك فيما تجزبه من اداء ثمن الناقة فقال من شهد له
خزيمة فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا على غيره مع ان
النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يقاس عليه غيره وان لا يكون
معدولا به عن القياس اي لا يكون الاصل مخالفا للقياس اذ لو كان هو بنفسه مخالفا
للقياس فكيف يقاس عليه غيره كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فانه مخالف
للقياس اذ القياس يقتضي فساد الصوم به وانما ابقيناه بقوله للذي اكل ناسيا تم على
صومك فانما اطعمك الله وسقاك الله فلا يقاس عليه الخاطئ والمكره كما قاسهما الشافعي
وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط وان كان
واحدا تسمية لكنه يتضمن شروطا اربعة احدها كون الحكم شرعيا لا لغويا والثاني تعديته
بعينه بلا تغيير والثالث كون الفرع نظيرا للاصل لا دون منه والرابع عدم وجود النص في
الفرع وقد فرع المصنف على كل من هذه الاربعة تفريعا على ما سياتي وهذا هو راي جمهور الاصوليين
كالهدى وفخر الاسلام وقد ابتدع بعض الشارحين فقال انه يتضمن ست شروط الاربعة منها هي المذكورة

والاثنان التعدية وكون الحكم الشرعي ثابتا بالنص لا فرعا لشئ آخر وهذا وان كان مما يستقيم لكن ليست له ثمرة صحيحة فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة لانه ليس بحكم شرعي تفريع على اول الشرط وهو كون الحكم شرعيا فان الشافعي يقول الزنا سفح ماء محرم في محل مشتهى محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة بل هي فوقه في الحرمة والشهوة وتضييع الماء فيجري عليها اسم الزنا وحكمه واليه ذهب ابو يوسف ومحمد وهذا يسمى قياسا في اللغة ولكنه فرق بين ان يعطى اللواطة اسم الزنا وبين ان يجري عليها حكمه فقط لاجل اشتراك العلة فان الاول قياس في اللغة دون الثاني والمجوزون له هم اكثر اصحاب الشافعي فانهم يعطون اسم الخمر لكل ما يخامر العقل وقد قال لهم واحد من الحنفية لم تسمى القارورة قارورة فقالوا لانه يتقرر فيه الماء فقال ان بطنك ايضا يتقرر فيه الماء فينبغي ان يسمى قارورة ثم قال لهم لم يسمى الجرجير جرجيرا فقالوا انه يتجرجر اي يتحرك على وجه الارض فقال ان لحيتك ايضا تتحرك فينبغي ان تسمى جرجيرا فتحير وسكت ولا لصحة ظهار الذمي تفريع على الشرط الثاني اي لا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي كما علله الشافعي فيقول انه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم اذ لم يوجد الشرط الثاني وهو تعدية الحكم بعينه لكونه اي لكون هذا التعليل تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل وهو المسلم الى اطلاقها في الفرع عن الغاية لان ظهار المسلم ينتهي بالكفارة وظهار الذمي يكون مؤبدا اذ ليس هو اهلا للكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة وقيل هو اهل للتحرير ولكن ليس اهلا للتحرير الذي يخلفه الصوم ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ لان عذرهما دون عذره تفريع على الشرط الثالث وهو كون الفرع نظيرا للاصل فان الشافعي يقول لما عذر الناسي مع كونه عامدا في نفس الفعل فلأن يعذر الخاطئ والمكره وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى ونحن نقول ان عذرهما دون عذره فان النسيان يقع بلا اختيار وهو منسوب الى صاحب الحق وفعل الخاطئ

مبحث القياس

قمر الاقمار شرح نور الانوار

مبحث القياس

والمكره من غير صاحب الحق فان الخاطئ يذكر الصوم ولكنه يقصر في الاحتياط في المضمضة حتى دخل الماء في حلقه والمكره اكرهه الانسان والجأه اليه فلم يكن عذرهما كعذر الناسي فيفسد صومهما وقد فرعناهما فيما سبق على كون الاصل مخالفا للقياس ولا ضير فيه فان اكثر المسائل يتفرع على اصول مختلفة ولا يشترط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره تفريع على الشرط الرابع وهو ان لا يكون النص في الفرع وههنا النص المطلق عن قيد الايمان موجود في رقبة كفارة اليمين والظهار فلا ينبغي ان نقاس على رقبة كفارة القتل وتقيد بالايمان مثلها كما فعله الشافعي رح لانه لا يحتاج الى القياس مع وجود النص وهذا فيما يخالف القياس نص الفرع واما فيما يوافقه فلا باس بان يثبت الحكم بالقياس والنص جميعا كما هو داب صاحب الهداية يستدل لكل حكم بالمعقول والمنقول تنبيها على انه لو لم يكن النص موجودا لثبت بالقياس ايضا والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله انما صرح بقيد الرابع لئلا يتوهم ان الشرط الثالث لما تضمن شروطا اربعة كان هذا شرطا سابعا فاطلق الرابع تنبيها على انه شرط واحد ومعنى بقاء حكم النص ان لا يتغير عما كان عليه سوى انه تعدى الى الفرع فعم وانما خصصنا القليل من قوله ع لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء جواب سوال مقدر وهو انكم قلتم ان لا يتغير حكم الاصل بعد التعليل وفي قوله ع لا تبيعوا الطعام بالطعام لما عللتم حرمة الربوا بالقدر والجنس وعديتم الى غير الطعام فقد خصصتم القليل من النص الدال على حرمة الربوا في القليل والكثير واقصرتم حرمة الربوا على الكثير فقط فاجاب بانا انما خصصنا القليل من هذا النص لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت ذلك الا في الكثير يعني ان المساوات مصدر وقد وقع مستثنى من الطعام في الظاهر ولا يصلح ان يكون مستثنى منه في الحقيقة فلا بد من تاويل في احدهما فالشافعي رح

مبحث القياس

یأوّل فی المستثنی ویقول معناه لا تبیعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساویا بطعام مساو فالطعام المساوی بالمساوی صار حلالا وما سواه کله یبقی حراما فبیع الحفنة بالحفنة وکذا بالحفنتین داخل تحت الحرمة وهی الاصل فی الاشیاء عنده ونحن نؤوّل فی المستثنی منه ونقدّر هکذا لا تبیعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الا فی حال المساواة والاحوال ثلثة وهی المساواة والمفاضلة والمجازفة وکلها احوال الکثیر فتحل منه المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة والقلیل غیر معترض به اصلا لا فی المستثنی منه فبقی علی الاصل الذی هو الاباحة فیجوز بیع الحفنة بالحفنة وکذا بالحفنتین لایقال ان القلة ایضا حال فتبقی فی المستثنی منه فتکون حراما لانا نقول انها حال بعید غیر متداول فی العرف والاقرب بالمساواة هو الحال التی للکثیر ولا یراد بالمستثنی منه الاحوال الکثیر لا القلیل فصار التغییر بالنص ای بدلالة النص حال کونه مصاحبا للتعلیل لانه ای بالتعلیل کما ظننتم وانما سقط حق الفقیر فی الصورة جواب سوال آخر تقریره ان الشرع اوجب الشاة فی زکوة السوائم حیث قال فی خمس من الابل شاة وانتم عللتم صلاحیتها للفقیر بانها مال صالح للحوائج وکل ما کان کذلک یجوز اداؤه فیجوز اداء القیمة ایضا الیه فابطلتم قید الشاة المفهومة من النص صریحا فاجاب بانه انما سقط حق الفقیر فی صورة الشاة وتعدی الی القیمة بالنص لا بالتعلیل لانه تعالی وعد رزاق الفقراء بل رزاق تمام عالم فی قوله تعالی وما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها وقسم لکل واحد منهم طرق المعاش فاعطی الاغنیاء من الزراعة والتجارة والکسب ثم اوجب مالا مسمی علی الاغنیاء لنفسه وهو الشاة التی یاخذ الله تعالی اولا فی یده کما قیل الصدقة تقع فی کف الرحمن قبل ان تقع فی کف الفقیر ثم امر بانجاز المواعید من ذلک المسمی الذی اخذه بقوله تعالی انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیة وبقوله خذها من اغنیائهم وردها الی فقرائهم وانما فعل کذلک لئلا یتوهم احد ان الله لم یرزق الفقراء ولم یوف بعهده

مبحث القياس

فى حقهم بل رزقهم الاغنياء ولهذا قيل ان اللام فى قوله للفقراء لام العاقبة لا لام التمليك لان الله تعالى هو يملكها و ياخذها ثم يعطيها الفقراء من عند نفسه كما يعطى الاغنياء كذلك وذلك لا يحتمله مع اختلاف المواعيد اى ذلك المسمى الذى هو الشاة لا يحتمل انجاز المواعيد مع اختلافها وكثرتها فان المواعيد الخبز والادام والحطب واللباس وامثاله والشاة لا توفى الا بالادام فكان اذنا بالاستبدال دلالة بان تستبدل الشاة بالنقدين فيقضى منهما كل حوائجه واعترض عليه بانه انما يكون اذنا به اذا كانت ارزاقهم منحصرة على الشاة بل اعطاهم الحنطة من صدقة الفطر واعطاهم كل حبوب من العشر واعطاهم الكسوة من كفارة اليمين واعطاهم الاجناس الاخر من خمس الغنيمة واجيب بان الزكوة لا تخلو عنها بلدة من بلاد المسلمين اذ هى فرض كالصلوة فكان المصرف الاصلى للفقراء هى الزكوة بخلاف الغنيمة فانه قلما تقع الغنيمة بين المسلمين وان وقعت فقلما تقسم على نحو الشريعة وكذا الكفارة اذ ربما لم يكن احد منهم حانثا مدة عديدة وكذا العشر اذ ربما لم يزرع الارض العشرية احد وكذا صدقة الفطر اذ ربما لم يخرجها احد وليس لها مطالب من الله تعالى اصلا فلم تبق الا الزكوة فكانت هى مرجع كل الحوائج وركنه ما جعل علما على حكم النص وهو المعنى الجامع المسمى علة سماه ركنا لان مدار القياس عليه لا يقوم الناس الا به وسماه علما لان علل الشرع امارات ومعرفات للحكم وعلامة عليه والموجب الحقيقى هو الله تعالى وانما اختلفوا فى ان ذلك المعنى علم على الحكم فى الفرع فقط ام فى الاصل ايضا والظاهر هو الاول على ما ذهب اليه مشائخ العراق لان النص دليل قطعى واضافة الحكم اليه فى الاصل اولى من اضافته الى العلة وانما اضيف فى الفرع اليها للضرورة حيث لم يوجد فيه النص وقيل اضيف حكم الاصل والفرع جميعا الى العلة لانه ما لم يكن لها تاثير فى الاصل كيف تؤثر فى الفرع مما اشتمل عليه النص اى حال كون ذلك العلم مما اشتمل عليه النص ما صيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته

بحث القياس

كاشتمال نص النهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم وجعل الفرع نظيرا له اى للاصل فى حكمه لوجوده فيه اى وجود ذلك المعنى فى الفرع ونفهم من ههنا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم وان كان اصل الركن هو العلة ثم شرع فى بيان ان ذلك المعنى يكون على عدة انحاء فقال وهو جائز ان يكون وصفا لازما وعارضا فالوصف اللازم ان لا ينفك عن الاصل كالثمنية علة لوجوب الزكوة فى الذهب والفضة لا ينفك عنهما لانهما خلقا فى الاصل على معنى الثمنية وهى مشتركة بين مضروب الذهب والفضة وتبرهما وحليهما فيكون فى حلى النساء الزكوة لعلة الثمنية والشافعى يعلل حرمة الربوا بها وهى غير متعدية الى شئ والوصف العارض كالانفجار فى قوله فانها دم عرق انفجر علة لوجوب الوضوء فى المستحاضة وهى عارضة للدم اذ لا يلزم ان يكون كل دم العرق منفجرا فاينما وجد انفجار الدم سواء كان للمستحاضة او لغيرها من غير السبيلين يجب به الوضوء واسما عطف على قوله وصفا ومقابل له اى يجوز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم فى عين هذا المثال وهو قوله عليه السلام فانها دم عرق انفجر فانه ان اعتبر فيه لفظ الدم كان مثالا للاسم وان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالا للوصف العارض كما مر وجليا وخفيا الظاهر انه تقسيم للوصف كاللازم والعارض فالوصف الجلى هو ما يفهمه كل احد كالطواف لسؤر الهرة فى قوله انها من الطوافين والطوافات عليكم والوصف الخفى هو ما يفهمه بعض دون بعض كما فى علة الربا عندنا القدر والجنس وعند الشافعى الطعم فى المطعومات والثمنية فى الاثمان وعند مالك الاقتيات والادخار وحكما هذا معطوف على قوله وصفا ومقابل له اى يجوز ان يكون ذلك المعنى حكما شرعيا جامعا بين الاصل والفرع كما روى ان امرأة جاءت الى رسول الله صلعم فقالت ان ابى قد ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افيجزينى ان احج عنه فقال ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل

منك قالت نعم قال فدين الله احق بالقبول فقاس النبى عليه السلام الحج على دين العباد والمعنى الجامع بينهما هو الدين وهو عبارة عن حق ثابت فى الذمة واجب الاداء والوجوب حكم شرعى وفرد او عدد الظاهر انه ايضاً تقسيم للوصف فالوصف الفرد كالعلة بالقدر وحده او الجنس وحده لحرمة النساء والوصف العدد كالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل والحاصل ان قوله اسما وحكما لا شبهة فى انه مقابل للوصف وان قوله لازما وعارضا لا شك فى انه قسم للوصف واما الجلى والخفى وكذا الفرد والعدد فقد اورده على سبيل المقابلة والتداخل والظاهر انه قسم للوصف اذ لم نجد له مثالا الا فى قسم الوصف وقد يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقا فى عرفهم سواء كان وصفا واسما وحكما على ما سياتى وهذا كله من تفنن فخر الاسلام والناس اتباع له ويجوز فى النص وغيره اذا كان ثابتا به اى يجوز ان يكون ذلك المعنى منصوصاً فى النص كالطواف فى سور الهرة وان يكون فى غير النص ولكن ثابتا به كالامثلة التى مرت الآن ثم شرع فى بيان ما يعلم به ان هذا الوصف وصف دون غيره فقال ودلالة كون الوصف علة صلاحه وعدالته فان الوصف فى القياس بمنزلة الشاهد فى الدعوى فكما يشترط فى الشاهد للقبول ان يكون صالحا وعادلا فكذا فى الوصف وكما ان فى الشاهد لا يجوز العمل قبل الصلاح ولا يجب قبل العدالة فكذا فى الوصف ثم بين معنى الصلاح والعدالة على غير ترتيب اللف فبدأ اولا بذكر العدالة بقوله بظهور اثره فى جنس الحكم المعلل به اى بان ظهر اثر الوصف فى جنس الحكم المعلل به من خارج قبل القياس وان ظهر اثره فى عين ذلك الحكم المعلل به فبالطريق الاولى وجملته ترتقى الى اربعة انواع الاول ان يظهر اثر عين ذلك الوصف فى عين ذلك الحكم وهو متفق عليه كاثر عين الطواف فى عين سور الهرة والثانى ان يظهر اثر عين ذلك الوصف فى جنس ذلك الحكم وهو الذى ذكره

مبحث القياس

المصنف رح كالصغر ظهر تاثيره فى جنس حكم النكاح وهو ولاية المال للولى فكذا فى ولاية النكاح والثالث ان يؤثر جنسه فى عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة والمتكررة بعذر الاغماء فان الجنس الاغماء وهو الجنون والحيض تاثيرا فى عين اسقاط الصلوة والرابع ما ظهر اثر جنسه فى جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض فان الجنسه وهو مشقة السفر تاثيرا فى جنس سقوط الصلوة وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام كلها مقبولة وقد اطال الكلام فيها صاحب التوضيح ثم ذكر بيان الصلاح فقال ونعنى بصلاح الوصف ملايمته وهى ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلعم وعن السلف بان تكون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبطها النبى والصحابة والتابعون ولا تكون نابية عنها كتعليلنا بالصغر فى ولاية المناكح جمع منكح بمعنى النكاح وقيل جمع منكوحة وهو ضعيف واختلف فى علة ولاية النكاح فعند الشافعى رح هى البكارة وعندنا هى الصغر وبينهما عموم وخصوص من وجه فالصغيرة يجوز ان تكون بكرا او ان تكون ثيبا وكذا البكر يجوز ان تكون صغيرة وان تكون بالغة فالبكر الصغيرة يولى عليها اتفاقا والثيب البالغة لا يولى عليها اتفاقا والثيب الصغيرة يولى عندنا دون الشافعى رح والبكر البالغة يولى عليها عند الشافعى رح لا عندنا فعندنا الصغر تاثير فى ولاية النكاح لما يتصل به من العجز اذ الصغيرة عاجزة عن التصرف فى نفسها ومالها ولا تهتدى اليه سبيلا وقد ظهر تاثيره فى ولاية المال بالاتفاق فكذا فى ولاية النكاح فانه اى الصغر مؤثر فى اثبات الولاية مثل تاثير الطواف فى طهارة سور الهرة لما يتصل به من الضرورة والحرج فى كثرة المزاولة والمجئ فالحاصل ان وصف الصغر الذى نقول به فى ولاية النكاح موافق لوصف الطواف الذى قال به النبى فى سور الهرة فى كونهما مفضيا الى الحرج والضرورة فكما ان الطواف فى الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة السور فكذا الصغر فى النكاح صار ضرورة لازمة لولاية النكاح

بحث القياس

دون الاطراد متعلق بقوله صلاحه وعدالته ای دلیل کون الوصف علة صلاحه و عدالته وهو المسمی بالمؤثرية دون الاطراد وهو المسمی بالطردية ومعنى الاطراد دوران الحكم مع الوصف وجودا وعدما او وجودا فقط وانما قال ذلك لانهم اختلفوا فی معناه فقيل وجود الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه وقيل وجوده عند وجوده ولا يشترط عدمه عند عدمه وعلى كل تقدير ليس هو بحجة عندنا ما لم يظهر تاثيره لان الوجود قد يكون اتفاقيا كما فی وجود الحكم عند الشرط فلا يدل على كونه علة والعدم لا دخل له فی علية شیء بالبداهة ولظهوره لم يتعرض له ومثله التعليل بالنفی ای مثل الاطراد فی عدم صلاحيته للدليل التعليل بالنفی ووقع فی بعض النسخ قوله ومن جنسه لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه اخر لان الحكم قد يثبت بعلل شتی فلا يلزم من انتفاء علة ما انتفاء جميع العلل من الدنيا حتی يكون نفی العلة دالا على نفی الحكم كقول الشافعی فی النكاح ای فی عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال وكل ما هو ليس بمال لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد فی اثباته من ان يكونا رجلين دون رجل وامرأتين وعندنا ليس لعدم المالية تاثير فی عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادة النساء هی كونه مما لا يسقط بشبهة لا كونه مالا بخلاف الحدود والقصاص مما يندرئ بالشبهات فانه لا يثبت بشهادة النساء قط وايضا هو ادنی درجة من المال بدليل ثبوته بالهزل الذی لا يثبت به المال فكلما كان المال يثبت بشهادة النساء فبالاولی ان يثبت بها النكاح الا ان يكون السبب عينا استثناء مفرغ من قوله ومثله التعليل بالنفی ای لا يقبل التعليل بالنفی فی حال من الاحوال الا فی حال كون السبب معينا فان عدمه يمنع وجود الحكم من وجه اخر اذ لا وجه له كقول محمد فی ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب فان من غصب جارية حاملة فولدت فی يد الغاصب ثم هلكا يضمن قيمة الجارية دون الولد لان الغصب انما وقع على الجارية دون الولد فعلل

مبحث القياس

محمدؒ ههنا بالنفی بان علة الضمان فی هذه الصورة لیست الا الغصب فبانتفائه ینتفی الضمان ضرورة وهکذا قوله فی المستخرج من البحر کاللؤلؤ والعنبر انه لاخمس فیه لانه لم یوجف علیه المسلمون فان علة وجوب خمس الغنیمة لیست الا ایجاف المسلمین بالخیل وهو منتفٍ ههنا والاحتجاج باستصحاب الحال عطف علی التعلیل بالنفی ای مثل الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال فی عدم صلاحیته للدلیل ومعناه طلب صحبة الحال للماضی بان یحکم علی الحال بمثل ما حکم فی الماضی وحاصله ابقاء ما کان علی ما کان بمجرد انه لم یوجد له دلیل مزیل وهو حجة عند الشافعیؒ استدلالا ببقاء الشرائع بعد وفاته وعندنا هو لیس بحجة لان المثبت لیس بمبق فلا یلزم ان یکون الدلیل الذی اوجبه ابتداء فی الزمان الماضی مبقیا له فی زمان الحال لان البقاء عرض حادث غیر الوجود ولا بد له من سبب علی حدة واما بقاء الشرائع فلقیام الادلة علی کونه خاتم النبیین ولا یبعث بعده احد ینسخها لا بمجرد استصحاب الحال وذلک الاستصحاب بالحال یتحقق فی کل حکم عرف وجوبه بدلیله ثم وقع الشک فی زواله من غیر ان یقوم دلیل بقائه او عدمه مع التأمل والاجتهاد فیه فکان استصحاب حال البقاء علی ذلک الوجود موجبا عند الشافعیؒ ای حجة ملزمة علی الخصم وعندنا لا یکون حجة موجبة ولکنها حجة دافعة لا لالزام الخصم علیه وفائدة الخلاف تظهر فی ما ذکره بقوله حتی قلنا فی الشقص اذا بیع من الدار وطلب الشریک الشفعة فانکر المشتری ملک الطالب فیما فی یده ای فی السهم الآخر الذی فی یده ویقول انه بالاعارة عندک ان القول قوله ای قول المشتری ولا تجب الشفعة الا ببینة لان الشفیع یتمسک بالاصل وبان الید دلیل الملک ظاهرا والظاهر یصلح لدفع الغیر لا لالزام الشفعة علی المشتری فی الباقی وقال الشافعیؒ تجب بغیر البینة لان الظاهر عنده یصلح للدفع والالزام جمیعا فیاخذ الشفعة من المشتری جبرا وانما وضع المسألة فی الشقص

مبحث القیاس

مبحث القياس

يتحقق فيه خلاف الشافعيؒ اذ هو لا يقول بالشفعة في الجوار وعلى هذا قلنا في المفقود انه حي في مال نفسه فلا يقسم ماله بين ورثته وميت في مال غيره فلا يرث من مال مورثه لان حياته باستصحاب الحال وهو يصلح دافعا لورثته لا ملزما على مورثه ومن هذا الجنس مسائل اخر كثيرة مذكورة في الفقه والاحتجاج بتعارض الاشباه عطف على ما قبله اي ومثل الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشباه في عدم صلاحيته للدليل وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما يمكن ان يلحق به المتنازع فيه كقول زفرؒ في عدم وجوب غسل المرافق ان من الغايات ما يدخل في المغيا كقولهم قرأت الكتاب من اوله الى اخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فلا تدخل المرافق في وجوب غسل اليد بالشك لان الشك لا يثبت شيئا اصلا وهذا عمل بغير دليل اي هذا الاحتجاج الذي احتج به زفرؒ عمل بغير دليل فيكون فاسدا لان الشك امر حادث فلا بد له من دليله فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو ايضا حادث لا بد له من دليل فان قال دليله دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا له هل تعلم ان المتنازع فيه من اي القبيل فان قال اعلم فقد زال الشك وجاء العلم وان قال لا اعلم فقد اقر بجهله وعدم الدليل معه وهو لا يكون حجة علينا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في عدم صلاحيته للدليل التمسك بالامر الجامع الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم الا بانضمام وصف يقع به الفرق بين الاصل والفرع حيث لم يوجد هو في الفرع كقولهم في مس الذكر اي قول الشافعية في جعل مس الذكر ناقضا للوضوء انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول فهذا قياس فاسد لانه ان لم يعتبر في المقيس عليه قيد البول كان قياس المس على نفسه وهو خلف وان اعتبر فيه ذلك القيد يكون فارقا بين الاصل والفرع اذ في الاصل الناقض هو البول ولم يوجد

مبحث القياس

فی الفرع وقد عارض هذا القیاس الحنفیة معارضة الفاسد بالفاسد فقالوا ان الله تعالیٰ مدح المستنجین بالماء فی قوله فیه رجال یحبون ان یتطهروا ولا شك ان فیه مس الفرج فلوکان حدثا لما مدحهم به وهذا کما تری والاحتجاج بالوصف المختلف فیه عطف علی ما قبله ای مثل الاطراد فی عدم صلاحیته للدلیل الاحتجاج بالوصف الذی اختلف فی کونه علة فانه ایضا فاسد کقولهم فی الکتابة الحالة ای الشافعیة فی عدم جواز الکتابة الحالة انها عقد لا یمنع من التکفیر ای من اعتاق هذا العبد المکاتب لتکفیر فکان فاسدا کالکتابة بالخمر فان هذا القیاس غیر تام لان فساد الکتابة بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعها من التکفیر والکتابة عندنا لا تمنع من التکفیر مطلقا سواء کانت حالة او مؤجلة فلا بد للخصم من اقامة الدلیل علی ان الکتابة المؤجلة تمنع من التکفیر حتی تکون الحالة فاسدة لاجل عدم المنع من التکفیر والاحتجاج بما لا شك فی فساده عطف علی ما قبله ای مثل الاطراد فی البطلان الاحتجاج بوصف لا یشك فی فساده بل هو بدیهی کقولهم ای الشافعیة فی وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلث آیات الثلث ناقص العدد عن السبعة ای عن سورة الفاتحة فلا یتادی به الصلوة کما دون الآیة لا یتادی به الصلوة لاجل ذلك فان هذا القیاس بدیهی الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة فی فساد الصلوة وانما لم تجز بما دون الآیة لانه لا یسمی قرانا فی العرف وانما سمی به فی اللغة والاحتجاج بلا دلیل عطف علی ما قبله ای مثل الاطراد فی البطلان الاحتجاج بلا دلیل لاجل النفی بان یقول هذا الحکم غیر ثابت لانه لا دلیل علیه فان ادعی انه غیر ثابت فی ذهن المستدل فلا شك فی جوازه لان عدم وجدانه الدلیل یقتضی عدم وجدانه الحکم فی علمه وان ادعی انه غیر ثابت فی نفس الامر لعدم وجدان الدلیل علیه فاختلفوا فیه فقیل هو جائز لقوله تعالیٰ قل لا اجد فیما اوحی الی محرما الآیة فانه تعالیٰ علم نبیه الاحتجاج بلا اجد دلیلا علی عدم حرمته وقیل جائز فی الشرعیات دون العقلیات لان مدعی النفی والاثبات فی العقلیات مدعی حقیقة

مبحث القياس

الوجود والعدم فلا بد له من دليل ولا يكفي عدم الدليل بخلاف الشرعيات فانها ليست كذلك وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا هذا ما عندي في حل هذا المقام ولما فرغ عن بيان التعليلات الصحيحة والفاسدة شرع في بيان ما يؤتى التعليل لاجله صحيحا وفاسدا فقال وجملة ما يعلل له اربعة الا ان الصحيح عندنا هو الرابع على ما سياتي وقال بعض الشارحين انه بيان لحكم القياس بعد الفراغ من شرطه وركنه وهو خطاء فاحش بل بيان حكمه الذي سيجيء فيما بعد في قوله وحكمه الاصابة بغالب الرأي وهذا بيان ما ثبت بالتعليل الاول اثبات الموجب او وصفه اي اثبات ان الموجب للحرمة او وصفه هذا والثاني اثبات الشرط او وصفه اي اثبات ان شرط الحكم او وصفه هذا والثالث اثبات الحكم او وصفه اي اثبات ان هذا الحكم مشروع او وصفه فلا بد ههنا من امثلة ست وقد بينها بالترتيب فقال كالجنسية لحرمة النساء مثال لاثبات الموجب فاثبات ان الجنسية وحدها موجبة لحرمة النساء مما لا ينبغي ان يثبت بالرأي والتعليل وانما اثبتناه باشارة النص لان ربوا الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس فشبهة الفضل وهي النسيئة ينبغي ان تحرم بشبهة العلة اعني الجنس وحده او القدر وحده وصفة السوم في زكوة الانعام مثال لاثبات وصف الموجب فان الانعام موجب للزكوة ووصفها وهو السوم مما لا ينبغي ان يتكلم فيه ويثبت بالتعليل وانما اثبتناه بقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة وعند مالك رح لا اشتراط الاسامة لاطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها والشهود في النكاح مثال الشرط فان الشهود شرط في النكاح ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالرأي والعلة وانما نثبته بقوله عم لا نكاح الا بشهود وقال مالك رح لا يشترط فيه الاشهاد بل الاعلان

لقوله علیه السلام اعلنوا النکاح ولو بالدف وشرطت العدالة والذكورة فيها ای فی شهود النكاح
مثال لاثبات وصف لشرط فان الشهود شرط والعدالة والذكورة وصفه
ولا ينبغی ان يتكلم فيه بالتعليل بل نقول اطلاق قوله علیه السلام لا نكاح الا بشهود يدل
على عدم اشتراط العدالة والذكورة والشافعی رح يشترطهما لقوله علیه السلام لا نكاح الا بولی
وشاهدی عدل وكونه ليس به كما نقلناه سابقا والبتيراء تصغير بتراء التی هی تأنيث
الابتر والمراد به الصلوة بركعة واحدة وهو مثال للحكم ای اثبات ان هذه الصلوة مشروعة
ام لا ولا ينبغی ان يتكلم فيه بالرأی والعلة وانما اثبتنا عدم مشروعيته بما روی انه
نهی عن البتيراء والشافعی رح يجوزها عملا لقوله علیه السلام اذا خشی احدكم الصبح فليوتر بركعة
وصفة الوتر مثال لاثبات صفة الحكم فان الوتر حكم مشروع وصفته كونه واجبا او سنة
ولا يتكلم فيه بالرأی فاثبتنا وجوبه بقوله علیه السلام ان الله تعالی زادكم صلوة الا وهی
الوتر والشافعی رح يقول انها سنة لقوله علیه السلام لا الا ان تطوع حين سأله الاعرابی بقوله
هل علی غيرهن و الرابع من جملة ما يعلل له تعدية حكم النص الی ما لا نص فيه
ليثبت فيه ای الحكم فی ما لا نص فيه بغالب الرأی دون القطع واليقين فالتعدية
حكم لازم عندنا لا يصح القياس بدونه والتعليل يساويه فی الوجود جائز عند
الشافعی رح لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية فی الذهب والفضة
لحرمة الربوا فانها لا تتعدی منهما فالتعليل عنده لبيان لمية الحكم فقط ولا يتوقف
علی التعدية لان صحة التعدية موقوفة علی صحتها فی نفسها فلو توقفت صحتها فی
نفسها علی صحة تعديتها لزم الدور والجواب ان صحتها فی نفسها لا تتوقف علی صحة تعديتها بل
علی وجودها فی الفرع فلا دور ولنا ان دليل الشرع لا بد ان يكون موجبا للعلم او
العمل والتعليل لا يفيد العلم قطعا ولا يفيد العمل ايضا فی المنصوص عليه لانه ثابت بالنص
فلا فائدة له الا ثبوت الحكم فی الفرع وهو معنی التعدية والتعليل للاقسام الثلثة

مبحث القياس

الاول ونفيها باطل يعنى ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالرأى وكذا نفيها باطل اذ لا اختيار ولا ولاية للعبد فيه ولنما هو الى الشارع واما لو ثبت سبب او شرط او حكم من نص او اجماع واردنا ان نعديه الى محل اخر فلا شك ان ذلك فى الحكم جائز بالاتفاق اذ له وضع القياس واما فى السبب والشرط فلا يجوز عند العامة ويجوز عند فخر الاسلام مثلا اذا قسنا اللواطة على الزنا فى كونه سببا للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة ايضا سببا للحد يجوز عنده لا عندهم فان كان المصنف تابعا لفخر الاسلام كما هو الظاهر فمعنى كونه باطلا انه باطل ابتداء لا تعدية والا فالمراد به البطلان مطلقا ابتداء وتعدية فلم يبق الا الرابع يعنى لم يبق من فوائد التعليل الا التعدية الى ما لا نص فيه ولما كان هذا تارة على سبيل القياس الجلى وتارة على سبيل الاستحسان وهو الدليل الذى يعارض القياس الجلى شار الى بيانه بقوله والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفى يعنى ان القياس الجلى يقتضى شيئا والاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفى يقتضى ما يضاده فيترك العمل بالقياس ويصار الى الاستحسان فبين نظير كل واحد ويقول كالسلم مثال للاستحسان بالاثر فان القياس يابى جوازه لانه بيع المعدوم ولكنا جوزناه بالاثر وهو قوله ع من اسلم منكم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والاستصناع مثال للاستحسان بالاجماع وهو ان يامر انسانا مثلا بان يخرز له خفا بكذا وبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا فان القياس يقتضى ان لا يجوز لانه بيع المعدوم ولكنا تركنا واستحسنا جوازه بالاجماع لتعامل الناس فيه وان ذكر له اجلا يكون سلما وتطهير الاوانى مثال للاستحسان بالضرورة فان القياس يقتضى عدم تطهرها اذا تنجست لانه لا يمكن عصرها حتى تخرج منها النجاسة لكنا استحسنا فى تطهيرها لضرورة الابتلاء بها والحرج فى تنجسها وطهارة سور سباع الطير

بحث القياس

بحث القياس

مثال للاستحسان بالقياس الخفى فان القياس الجلى يقتضى نجاسته لان لحمه حرام والسؤر متولد منه كسؤر سباع البهائم لكنا استحسنا طهارته بالقياس الخفى وهو انه انما تاكل بالمنقار وهو عظم طاهر من الحى والميت بخلاف سباع البهائم لانها تاكل بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء ثم لا خفاء ان الاقسام الثلثة مقدمة على القياس وانما الاشتباه فى تقديم القياس الجلى على الخفى وبالعكس فاراد ان يبين ضابطة ليعلم بها تقديم احدهما على الآخر فقال ولما صارت العلة عندنا علة باثرها لا بدورانها كما تقوله الشافعية من اهل الطرد قدمنا على القياس الاستحسان الذى هو القياس الخفى اذا قوى اثره لان المدار على قوة التاثير وضعفه لا على الظهور والخفاء فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة لكنها ترجحت على الدنيا بقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء وامثلته كثيرة منها سؤر سبع الطير المذكور آنفا فان الاستحسان فيه قوى الاثر ولذا يقدم على القياس كما حررت وفى هذا اشارة الى ان العمل بالاستحسان ليس بخارج من الحجج الاربعة بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن على ابى حنيفة فى انه يعمل بما سوى الادلة الاربعة وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساده كما اذا تلى آية السجدة فى صلاته فانه يركع بها قياسا وفى الاستحسان لا يجزئه الاصل فى هذه المسئلة ان قرأ آية السجدة يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقى ويركع اذا جاء اوان الركوع وان ركع فى موضع آية السجدة وينوى لتداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف بين الحفاظ يجوز قياسا لا استحسانا وجه القياس ان الركوع والسجود متشابهان فى الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود فى قوله تعالى وخر راكعا واناب وجه الاستحسان انا امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع دونه لا ينوب عنه فى الصلوة فكذا فى سجدة التلاوة فهذا الاستحسان ظاهر اثره ولكن خفى فساده وهو ان السجود فى التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها

وانما المقصود التواضع والركوع فى الصلوة يعمل بهذا العمل لاجل رجحانا فلهذا لم نعمل به بل عملنا بالقياس المستترة صحته وقلنا يجوز اقامة الركوع مقام سجود التلاوة بخلاف الصلوة فان الركوع فيها مقصود على حدة والسجود على حدة فلا ينوب احدهما عن الآخر ثم المستحسن بالقياس الخفى تصح تعديته الى غيره لانه احد القياسين غايته انه خفى يقابل الجلى بخلاف الاقسام الاخر يعنى ما يكون بالاثر والاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس من كل وجه الا ترى ان الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا فانه اذا اختلفا فى الثمن بدون قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالفين وقال المشترى اشتريتها بالف فالقياس ان لا يحلف البائع لان المشترى لا يدعى عليه شيأ حتى يكون هو منكرا فينبغى ان يسلم المبيع الى المشترى ويحلفه على انكار الزيادة ولكن الاستحسان ان يتحالفا لان المشترى يدعى عليه وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل والبائع ينكره والبائع يدعى عليه زيادة الثمن والمشترى ينكره فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيجب الحلف عليهما فاذا تحالفا فسخ القاضى البيع وهذا حكم اى تحالفهما جميعا من حيث القياس الخفى حكم معقول يتعدى الى الوارثين بان مات البائع والمشترى جميعا واختلف وارثاهما فى الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذى قلنا يتحالفان ويفسخ القاضى البيع كما كان هذا فى المورثين او الاجارة اى يتعدى حكم البيع الى الاجارة بان اختلف الموجر والمستاجر فى مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار يتحالف كل واحد منهما وتفسخ الاجارة لدفع الضرر وعقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر فلم تصح تعديته يعنى اذا اختلف البائع والمشترى فى مقدار الثمن بعد قبض المشترى المبيع فح كان القياس من كل الوجوه ان يحلف المشترى فقط لانه ينكر زيادة الثمن الذى يدعيه البائع ولا يدعى على البائع شيأ لان المبيع سالم فى يده ولكن الاثر هو قوله ع اذا اختلف المتبايعان

مبحث القياس

شرح نور الانوار
قمر الاقمار

والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا يقتضى وجوب التحالف على كل حال لانه مطلق عن قبض المبيع وعدمه فلما كان هذا غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الوارثين اذا اختلفا بعد موت المورثين الا عند محمد رح ولا الى الموجر والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما عرف فى الفقه مفصلا ثم لما كان القياس والاستحسان لا يحصلان الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليعلم ان اهلية القياس والاستحسان تكون ح فقال وشرط الاجتهاد ان يحوى علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية ووجوهه التى قلنا من الخاص والعام والامر والنهى وسائر الاقسام السابقة ولكن لا يشترط علم جميع ما فى الكتاب بل قدر ما يتعلق به الاحكام وتستنبط هى منه و ذلك قدر خمس مائة آية التى الفتها وجمعتها انا فى التفسيرات الاحمدية وعلم السنة بطرقها المذكورة فى اقسامها مع اقسام الكتاب وذلك ايض قدر ما يتعلق بالاحكام اعنى ثلث آلاف دون سائرها وان يعرف وجوه القياس بطرقها وشرائطها المذكورة آنفا ولم يذكر الاجماع اقتداء بالسلف ولانه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط و انما يحتاج اليه لان يعلم المسائل الاجماعية فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب و السنة فان لكل مجتهد تاويلا على حدة فى المشترك والمجمل وامثاله بخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وعليه مدار الفقه ولهذا بين حكمه على وجه يتضمن بيان حكم القياس الموعود فيما سبق فقال وحكمه الاصابة بغالب الرأى اى حكم الاجتهاد اذ ذكره قريبا وحكم القياس لذكره فى الاجمال اصابة الحق بغالب الرأى دون اليقين حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق فى موضع الخلاف واحد ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقية المذاهب الاربعة وهذا مما علم باثر ابن مسعود رض فى المفوضة وهى التى مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهر فسئل ابن مسعود عنها فقال اجتهد فيها برأيى ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمنى ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وكان ذلك

مبحث القياس

بعض من الصحابة ولم ينكر عليه احد منهم فكان اجماعا على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحق في موضع الخلاف متعدد اي في علم الله تعالى وهذا باطل لان منهم من يعتقد حرمة شيء ومنهم من يعتقد حله وكيف يجتمعان في الواقع وفي نفس الامر وقد روي هذا اي كون كل مجتهد مصيبا عن ابي حنيفة رضي الله عنه ولذا انتسب جماعة الى الاعتزال وهو منزه عنه وانما غرضه ان كلهم مصيب في العمل دون الواقع على ما عرف في مقدمة البزدوي مفصلا وهذا الاختلاف في النقليات دون العقليات اي في الاحكام الفقهية دون العقائد الدينية فان المخطئ فيها كافر كاليهود والنصارى او مضلل كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم ولا يشكل بان الاشعرية والماتريدية اختلفوا في بعض المسائل ولا يقول احد منهما بتضليل الآخر لان ذلك ليس في امهات المسائل التي عليها مدار الدين وايضا لم يقل احد منهما بالتعصب والعداوة وذكر في بعض الكتب ان هذا الاختلاف انما هو في المسائل الاجتهادية دون تاويل الكتاب والسنة فان الحق فيهما واحد بالاجماع والمخطئ فيه معاتب والله اعلم ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض يعني في ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعا واليه مال الشيخ ابو منصور رحمه الله وجماعة اخرى والمختار انه مصيب ابتداء مخطئ انتهاء لانه اتى بما كلف به في ترتيب المقدمات وبذل جهده فيها فكان مصيبا فيه وان اخطأ في آخر الامر وعاقبة الحال فكان معذورا بل ماجورا لان المخطئ له اجر والمصيب له اجران وقد وقعت في زمان داود وسليمان عليهما السلام حادثة رعي الغنم حرث قوم فحكم داود عليه السلام بشيء واخطأ فيه وسليمان عليه السلام بشيء آخر واصاب فيه فيقول الله تعالى حكاية عنهما ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما اي فهمنا تلك الفتوى سليمان عليه السلام آخر الامر وكل واحد من داود وسليمان عليهما السلام آتيناه حكما وعلما في ابتداء المقدمات فعلم من قوله ففهمناها ان المجتهد يخطئ ويصيب ومن قوله وكلا آتيناه انهما مصيبان في ابتداء

مبحث القياس

مبحث القياس

المقدمات وان اخطأ داؤد في آخر الامر والقصة مع الاستدلال مذكورة في الكتب
فطالعها ان شئت ولهذا اى ولاجل ان المجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص
العلة وهو ان يقول كانت علتي حقة مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها لمانع لانه يؤدي الى تصويب
كل مجتهد اذ لا يعجز مجتهد ما عن هذا القول فيكون كل منهم مصيبا في استنباط العلة خلافا
لبعض مشائخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة لان العلة امارة
على الحكم فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون البعض وانما قيدت العلة بالمستنبطة
لان العلة المنصوصة ذهب الى تخصيصها كثير من الفقهاء لان الزنا والسرقة علة
الجلد والقطع ومع ذلك لا يجلد ولا يقطع في بعض المواضع لمانع وذلك اى بيان
تخصيص العلة ان يقول كانت علتي توجب ذلك لكنه لم يجب مع قيامها لمانع
فصار المحل الذي لم يثبت الحكم فيه مخصوصا من العلة بهذا الدليل وعندنا
عدم الحكم بناء على عدم العلة بان يقول لم توجد في محل الخلاف العلة لانها
لم تصلح كونها علة مع قيام المانع فان قيل على هذا ايضا يلزم تصويب كل مجتهد
اذ لا يعجز احد عن ان يقول لم تكن العلة موجودة ههنا اجيب بان في بيان المانع
يلزم التناقض اذا ادعى اولا صحة العلة ثم بعد ورود النقض ادعى المانع فلا يقبل
اصلا بخلاف بيان عدم وجود الدليل اذ لا يلزم فيه التناقض فلهذا يقبل وبيان
ذلك في الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه او في النوم انه يفسد الصوم لفوات
ركنه وهو الامساك ويلزم عليه الناسي فانه لا يفسد صومه مع فوات ركنه حقيقة
فيجيب عن هذا النقض كل واحد منا وممن جوز تخصيص العلة على طبق رأيه فمن اجاز
خصوص العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر يعني قوله عم على صومك
فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة فكانه لم يفطر
لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وبقي الصوم

عنه مولانا عبد السلام الاعظمی ۱۲ منه

لبقاء رکنه لا لمانع مع فوت رکنه کما زعم مجوز تخصیص العلة فجعلنا ما جعله المخصص مانعا للحکم دلیلا على عدم العلة ویبنى على هذا ای على بحث تخصیص العلة بالمانع تقسیم الموانع وهی خمسة مانع یمنع انعقاد العلة کبیع الحر فانه اذا باع الحر لا ینعقد البیع شرعا وان وجد صورة ومانع یمنع تمام العلة کبیع عبد الغیر بلا اذنه فانه ینعقد شرعا لوجود المحل ولکنه لا یتم ما لم یوجد رضاء المالک وعد هذین القسمین من قبیل تخصیص العلة مسامحة نشأت من فخر الاسلام لان التخصیص هو تخلف الحکم مع وجود العلة وههنا لم توجد العلة الا ان یقال انها وجدت صورة وان لم تعتبر شرعا ولهذا عدل صاحب التوضیح الى ان جملة ما یوجب عدم الحکم خمسة لئلا یرد علیه هذا الاعتراض ومانع یمنع ابتداء الحکم کخیار الشرط فی البیع فانه وجدت العلة بتمامها ولکن لم یبتدأ الحکم وهو الملک للخیار ومانع یمنع تمام الحکم کخیار الرؤیة فانه لا یمنع ثبوت الملک ولکنه لم یتم معه ولهذا یتمکن من له الخیار من فسخ العقد بدون قضاء او رضاء ومانع یمنع لزوم الحکم کخیار العیب فانه لا یمنع ثبوت الملک ولا تمامه حتى یتمکن المشتری من التصرف فی المبیع ولا یتمکن من الفسخ بدون قضاء او رضاء ولکنه یمنع لزومه لان للولایة ان یرد والفسخ فلا یکون لازما ثم لما فرغ المصنف عن بیان شرط القیاس ورکنه وحکمه شرع فی بیان دفعه فقال ثم العلل نوعان طردیة ومؤثرة وعلى کل قسم ضروب من الدفع فان الطردیة للشافعیة ونحن ندفعها على وجه یلجئهم الى القول بالتأثیر والمؤثرة لنا وتدفعها الشافعیة ثم نجیبهم عن الدفع وهذا البحث هو اساس المناظرة والمحاورة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث للاصول وجعل علما آخر وتصرف فیه بتغییر بعض القواعد وازدیادها على ما نبین ان شاء الله تعالى اما الطردیة فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة ای قول المعارض بموجب علة المستدل وهو التزام ما یلزمه المعلل بتعلیله مع بقاء الخلاف فی الحکم المتنازع فیه کقولهم ای قول الشافعیة فی صوم رمضان

مبحث الاجتهاد

انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية بان يقول بصوم غد نويت لفرض
رمضان فاوردوا العلة الطردية وهى الفرضية للتعيين اذ اينما توجد الفرضية
يوجد التعيين كصوم القضاء والكفارة والصلوٰة الخمس ونحن ندفعه بوجوه منها
فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين اى
سلمنا ان التعيين ضرورى للفرض ولكن التعيين نوعان تعيين من جانب العباد
قصدا وتعيين من جانب الشارع وهذا الاطلاق فى حكم التعيين من جانب الشارع
فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فان قال الخصم ان التعيين
القصدى هو المعتبر عندنا كما فى القضاء والكفارة دون التعيين مطلقا فنقول
لا نسلم ان التعيين القصدى معتبر ولا نسلم ان علته التعيين القصدى فى القضاء
والكفارة هى مجرد الفرضية بل كون وقتهم صالحا لانواع الصيامات بخلاف
رمضان فانه متعين كالمتوحد فى المكان يصاب بمطلق اسمه ولم يذكر هذا الاعتراض
اهل المناظرة لانه سطحى لا يبقى بعد الدقة وتعيين المبحث فان استفسار المدعى عندهم
وبيانه بعد الطلب واجب فلا يقبله قط والممانعة وهى عدم قبول السائل مقدمات
دليل المعلل كلها او بعضها بالتعيين والتفصيل وهى اربعة بالاستقراء لانها اما ان
تكون فى نفس الوصف اى لا نسلم ان هذا الوصف الذى تدعيه وصفا علة بل
العلة شئ آخر كقول الشافعى رح فى كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تكون
واجبة فى الاكل والشرب فنقول لا نسلم ان العلة فى الاصل هى الجماع بل الافطار عمدا
وهو حاصل فى الاكل والشرب ايضا بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم
الافطار او فى صلاحيته للحكم مع وجوده اى لا نسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه
موجودا كقول الشافعى رح فى اثبات الولاية على البكر انها باكرة جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة
بالرجال فيولى عليها فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير

مبحث الاجتهاد

في موضع آخر بل الصالح له هو الصغر او في نفس الحكم اي لا نسلم ان هذا الحكم حكم بل الحكم شيء آخر كقول الشافعي رح في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان المسنون في الوضوء التثليث بل الاكمال بعد تمام الفرض ففي الوجه لما استوعب الفرض صير الى التثليث وفي الرأس لما لم يستوعب الفرض الرأس صير الى الاكمال فيكون هو السنة دون التثليث او في نسبته الى الوصف اي لا نسلم ان هذا الحكم منسوب الى هذا الوصف بل الى وصف آخر مثل ان نقول في المسألة المذكورة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة فانهما ركنان في الصلوة ولا يسن تثليثهما او بالمضمضة والاستنشاق حيث يسن تثليثهما بلا ركنية وفساد الوضع وهو كون الوصف في نفسه بحيث يكون آبيا عن الحكم و مقتضيا لضده ولم يذكره اهل المناظرة ويمكن درجه فيما قالوا انه لا يتم التقريب كتعليلهم اي تعليل الشافعية لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين فانهم قالوا اذا اسلم احد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الاسلام ان كانت غير مدخول بها وبعد مضي ثلث حيض ان كانت مدخولا بها ولا يحتاج ان يعرض الاسلام على الآخر ونحن نقول هذا في وضعه فاسد لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا رافعا لها فينبغي ان يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم بقي النكاح بينهما والا تضاف الفرقة الى اباء الآخر و هو معنى معقول صحيح وهذا اي فساد الوضع من اقوى الاعتراضات اذ لا يستطيع المعلل فيهما من الجواب بخلاف المناقضة فانه يلجأ فيها الى القول بالتأثير وبيان الفرق ولهذا قدم عليها وهو بمنزلة فساد الاداء في الشهادة فانه اذا فسد الاداء في الشهادة بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد ذلك الى ان يفحص عن عدالة الشاهد وصلاحه والمناقضة وهي تخلف

بحث الاجتهاد

قمر الاقمار

مبحث الاجتهاد

الحكم عن الوصف الذی ادعی کونه علة ویعبر عن هذا فی علم المناظرة بالنقض واما

المناقضة فهی ما وافقه عندهم لکنه کقول الشافعی فی الوضوء والتیمم انهما طهارتان فکیف

افترقا فی النیة ای لا یفترقان فی النیة فاذا کانت النیة فرضا فی التیمم بالاتفاق فتکون

فی الوضوء کذلک فانه ینتقض بغسل الثوب والبدن فانه ایضا طهارة

للصلوة فینبغی ان تفرض النیة فیه فلا بد ان یلجی الخصم الی بیان الفرق بینهما

والقول بالتاثیر بان غسل الثوب طهارة حقیقیة وازالة النجس حقیقی وهو معقول

لا یحتاج الی النیة بخلاف الوضوء فانه طهارة لنجس حکمی وهو غیر معقول فیحتاج

الی النیة کالتیمم فنقول فی جوابه ان زوال الطهارة بعد خروج النجس امر معقول لان بدن

کله یتنجس بخروج البول والمنی بسواء ولکن لما کان المنی اقل خروجا وجب الغسل فیه

لتمام البدن بلا حرج بخلاف البول فانه لما کان اکثر خروجا وفی غسل کل البدن

بکل مرة حرج عظیم اقتصر علی الاعضاء الاربعة التی هی اصول البدن

فی الحدث ودفع الآثام منه دفعا للحرج فالاقتصار علی الاعضاء الاربعة غیر

معقول واما نجاسة البدن وازالة الماء لها فامر معقول فلا یحتاج الی النیة بخلاف

التراب لانه ملوث فی نفسه غیر مطهر لطبیعه فلذا یحتاج الی النیة واما الموثرة فلیس

للسائل فیها بعد الممانعة الا المعارضة فیه اشارة الی انه تجری فیها الممانعة وما قبلها اعنی

القول بموجب العلة ولا تجری فیها ما بعدها لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع لان

ما ظهر اثرها بالکتاب والسنة والاجماع لان هؤلاء الثلثة لا تحتمل المناقضة وفساد

الوضع فکذا التاثیر الثابت بها اما مثال ما ظهر اثره بالکتاب ما قلنا فی الخارج من غیر السبیلین

انه نجس خارج فکان حدثا فان طولبنا ببیان الاثر قلنا ظهر تاثیره مرة فی السبیلین بقوله

تعالی او جاء احد منکم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما قلنا فی سور سواکن البیوت انه لیس

بنجس قیاسا علی سور الهرة بعلة الطواف فان طولبنا ببیان تاثیره قلنا ثبت تاثیره بقوله

مبحث الاجتهاد

انهما من الطوافين عليكم والطوافات ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما قلنا بانه لا تقطع يد السارق فی المرة الثالثة لان فيه تفويت جنس المنفعة علی الكمال فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا بالاجماع وفی تفويت جنس المنفعة اتلاف ثم ان فساد الوضع لا يتجه علی العلة المؤثرة اصلا واما المناقضة فانها تتجه عليه صورة وان لم تتجه عليها حقيقة واليه اشار بقوله لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعها بطرق اربعة وهی الدفع بالوصف ثم بالمعنی الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض علی ما ياتی وليس معناه انه يجب دفع كل نقض بطرق اربعة بل يجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض آخر منها والمجموع يبلغ اربعة فالتعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوری عليها ودفعه كما نقول فی الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فيورد عليه ای علی هذا التعليل بالنقض من جانب الشافعی ما اذا لم يسل فانه نجس خارج وليس بحدث فندفعه اولا بالوصف ای ندفع هذا النقض بطريقين الاول بعدم الوصف وهو انه ليس بخارج بل باد لان تحت كل جلدة دما فاذا زالت الجلدة ظهر الدم فی مكانه ولم يخرج ولم ينتقل من موضع الی موضع بخلاف الدم السائل فانه كان فی العروق وانتقل الی فوق الجلد وخرج من موضعه ثم بالمعنی الثابت بالوصف دلالة ای ثم ندفعه ثانيا بعدم المعنی الثابت بالوصف ونقول لو سلم انه وجد وصف الخروج لكنه لم يوجد المعنی الثابت بالخروج دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع فانه يجب اولا غسل ذلك الموضع ثم يجب غسل البدن كله ولكن نقتصر علی الاربعة دفعا للحرج فيه ای بسبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة من حيث ان وجوب التطهير فی البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزأ فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل سائر البدن البتة وهنا لما لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة كانه لم يوجد

الخروج ويورد عليه صاحب الجرح السائل عطف على قوله فيورد عليه ما اذا لم يسيل يعنى يورد علينا من جانب الشافعى فى المثال المذكور بطريق النقض ايراد ان الاول دفعناه بطريقين والثانى هو صاحب الجرح السائل فانه نجس خارج من البدن وليس بحدث ينقض الوضوء ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اى ندفعه بطريقين الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعنى لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث لكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت وبالغرض اى ندفعه ثانيا بوجود الغرض من العلة وحصوله فان غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حاصل فان البول حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت فى صورة سلسل البول فكذا هذا يعنى الدم كان حدثا فاذا لزم صار عفوا ليساوى البول المقيس عليه فصار مجموع وقوع النقض اربعة ثم بعد الفراغ من دفع النقض شرع فى المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال واما المعارضة فنوعان وهى اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم فان كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا فهو النوع الثانى فالنوع الاول معارضة فيها مناقضة وهى القلب فى اصطلاح الاصول والمناظرة معا فهو من حيث انه يدل على نقيض مدعى المعلل يسمى معارضة ومن حيث ان دليله لم يصلح دليلا له بل صار دليلا للخصم يسمى مناقضة تخلل فى الدليل ولكن المعارضة اصل فيه والنقض ضمنى لان النقض القصدى لا يرد على الدليل المؤثر ولذلك سمى معارضة فيها المناقضة ولم يسم مناقضة فيها المعارضة وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو ماخوذ من قلب القصعة اى جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلى والحكم سفل وهو لا يتحقق الا اذا جعل الوصف فى القياس حكما شرعيا يقبل الانقلاب لا الوصف المحض لذى لا يقبله كقولهم اى الشافعية ان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين يعنى ان الاسلام

مبحث الاجتهاد

بحث الاجتهاد

ليس بشرط للاحصان فكما ان المسلمين يرجم بعضهم ويجلد بعضهم فكذا الكفار فجعل
جلد المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين وهو في اواقع حكم شرعي وعندنا لما كان
الاسلام شرطا للاحصان والكفار ليس عليهم الا الجلد بكرا كان او ثيبا عارضناهم
بالقلب فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم اي لا نسلم ان الجلد
علة للرجم في المسلمين بل الرجم علة للجلد فيهم فهذه معارضة لانها تدل على خلاف
مدعى المعلل الذي هو رجم ثيبهم وفيها مناقضة له ليلهم بانه لا يصلح علة والمخلص
منه يعني ان من اراد ان لا يرد على علته القلب في المآل فطريقه من الابتداء ان
يخرج مخرج الاستدلال فانه يمكن ان يكون الشئ دليلا على الشئ وذلك
الشئ يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان بخلاف العلية فانه يتعين ان يكون
احدهما علة والآخر معلولا فالقلب يضره ولكن هذا المخلص لا ينفع ههنا لانه
اذ لا مساواة بينهما لان الرجم عقوبة غليظة وله شروط والجلد ليس كذلك وينفعنا
لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع اذ لو قلب الخصم فيقول انما يلزم
بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا بينهما مساواة يمكن ان يستدل بحال كل منهما
على الآخر ولا ضير فيه والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له
اي للخصم فهو كقلب الجراب يجعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا فان ظهر الوصف كان اليك
والوجه الى الخصم فان قلب بعده فصار ظهره اليه ووجهه اليك فهو معارضة من حيث
انه يدل على خلاف مدعى الخصم وفيه مناقضة من حيث ان دليله لم يدل على مدعاه
وهذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ويجري في كثير من الاحيان في
المغالطة العامة الورود كما بينوه في كتبهم كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى
الا بتعيين النية كصوم القضاء فجعلت الفرضية علة للتعيين فعارضناه بالقلب وجعلنا الفرضية
دليلا على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية

بعد تعينه كصوم القضاء انما يحتاج الى تعيين واحد فقط لا زائد فيه فهذا كذلك لكنه انما يتعين بالشروع وهذا تعين قبله من جانب الشارع حيث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء فى انه لا يحتاج الى تعيين بعد تعين لكن الرمضان لما كان معينا قبل الشروع فلا يحتاج الى تعيين العبد وصوم القضاء لما لم يكن متعينا قبل الشروع احتاج الى تعيين العبد مرة وقد تقلب العلة من وجه آخر غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف كقولهم اى الشافعية فى حق النوافل حيث لا تلزم بالشروع ولا تقضى بالافساد وعندهم هذه عبادة لا يمضى فى فاسدها اى اذا فسدت بنفسها من غير افساد بظهور الحدث من المصلى لا يجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا فسد يجب فيه المضى والقضاء بعده فلا تلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض فى فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه اى فى النفل عمل النذر والشروع بالشروع كما استوى عملهما فى الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذى جعله الشافعى دليلا على عدم اللزوم بالشروع فى النفل وهو عدم الامضاء فى الفساد جعلناه علة لاستواء النذر والشروع ويلزم منه اللزوم بالشروع فكان قلبا من هذه الحيثية وانما كان هذا القلب ضعيفا لانه ما اتى بصريح نقيض الخصم اعنى اللزوم بالشروع بل اتى بالاستواء الملزوم له ولان الاستواء مختلف ثبوتا وزوالا ففى الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر وفى النفل من حيث كونه لازما بهما ويسمى هذا عكسا اى شبيها بالعكس لا عكسا حقيقيا لان العكس الحقيقى هو رد الشئ على سننه الاول كما يقال فى قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو يصلح للترجيح على ما سياتى لان ما يطرد وينعكس اولى مما يطرد ولا ينعكس وهذا لما كان رد الشئ على خلاف سننه الاول كان ماخلا فى القلب شبيها بالعكس وانما جعله عكسا اتباعا لفخر الاسلام والثانى المعارضة الخالصة

مبحث الاجتهاد

عن معنى المناقضة ويسمى هذا فى عرف المناظرة معارضة بالغير وهى نوعان احدهما
المعارضة فى حكم الفرع بان يقول المعترض لنا دليل يدل على خلاف حكمك فى المقيس وله
خمسة اقسام كلها صحيحة مستعملة فى علم الاصول على ما قال وهو صحيح سواء عارضه
بضد ذلك الحكم بلا زيادة وهذا هو القسم الاول منها وذلك بان يذكر علة دالة على نقيض
حكم المعلل صريحا بلا زيادة ونقصان نظيره ما اذا قال الشافعى رح المسح ركن فى الوضوء
فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح فى الراس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف او بزيادة هى
تفسير وهذا هو القسم الثانى منها ونظيره ان نقول فى المثال المذكور وقت المعارضة
ان المسح ركن فى الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله فقولنا بعد اكماله زيادة على قدر
المعارضة ولكنه تفسير للمقصود ولكن يشكل ان هذا المثال ليس للمعارضة الخالصة
بل للقسم الثانى من القلب على قياس ما قلنا فى مسألة صوم رمضان بعد تعينه
ولم ار مثالا لهذا القسم من المعارضة الخالصة او تغيير عطف على قوله تفسير اى زيادة
هى تغيير وقد بينه بقوله وفيه نفى لما اثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول لكن
تحته معارضة للاول فهو حال عن قوله تغيير وقيد له فيكون مشتملا على القسم
الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد فهم بعض الشارحين ان قوله او تغيير قسم ثالث
وقوله او فيه نفى لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول بكلمة او دون الواو
كل منهما قسم رابع وهذا خطاء فاحش نشأ من تحريف الواو الى او فنظير القسم الثالث قولنا
فى اليتيمة انها صغيرة يولى عليها بولاية الانكاح كالتى لها اب فقال الشافعى هذه صغيرة
فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال اذ لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق
فهذه معارضة بزيادة هى تغيير وهى قولنا بولاية الاخوة وفيه نفى لما لم يثبته الاول لانا
ما اثبتنا فى التعليل ولاية الاخوة بل مطلق الولاية حتى ينفى المعارض اياها ولكن تحته معارضة
للاول لانه اذا انتفت ولاية الاخوة انتفى سائرها اذ لا قائل بالفصل بين الاخ

مبحث الاجتهاد

وغيره ونظير القسم الرابع قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك
شراءه كالمسلم فعارضه اصحاب الشافعي وقالوا ان الكافر لما ملك بيعه وجب ان
يستوى فيه ابتداء الملك وبقاءه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر
على اخراجه عن ملكه فكذا لا يملك ابتداء ملكه ففي هذه المعارضة زيادة هي
تغيير وهو قوله وجب ان يستوى وفيه اثبات لما لم ينفه الاول لانا ما نفينا الاستواء بين
الابتداء والبقاء في التعليل حتى يثبته الخصم في المعارضة وانما اثبتنا الاستواء بين
البيع والشراء ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا ثبت الاستواء بين الابتداء والبقاء
ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء
فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه او في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول عطف على
قوله بضد ذلك الحكم اى لم يعارضه بضد الحكم الاول بل يعارضه في حكم آخر غير الاول
لكن فيه نفي الاول وهذا هو القسم الخامس منها نظيره ما قال ابو حنيفة في المرأة التي نعى
اليها زوجها اى اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج
الاول حيا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان
عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوجت
امرأة بغير شهود وولدت منه يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا فهذه المعارضة لم
تكن لنفي النسب عن الاول بل لاثبات النسب من الثاني لكن فيه نفي الاول لانه اذا ثبت
من الثاني ينتفي عن الاول لعدم تصور النسب من شخصين فيحتاج حينئذ
الى الترجيح فنقول الاول صاحب فراش صحيح والثاني صاحب فراش فاسد والصحيح اولى
من الفاسد فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه وهو اولى من الغائب فيظهر حينئذ
فقه المسألة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد يوجب
الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة والحقيقة اولى من الشبهة والثاني في علة الاصل

مبحث الاجتهاد

مبحث الاجتهاد

اى النوع الثانى من المعارضة الخالصة المعارضة فى علة المقيس عليه بان يقول عندى دليل يدل على ان العلة فى المقيس عليه شئ آخر لم يوجد فى الفرع وهى ثلثة اقسام كلها باطلة على ما قال وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى هذا هو القسم الاول كما اذا عللنا فى بيع الحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة عندنا فى الاصل هى الثمنية وتلك لا تتعدى الى الحديد او يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو القسم الثانى كما اذا عللنا فى حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير فيعارضه السائل بان العلة فى الاصل ليست ما قلت بل هى الاقتيات والادخار وهو معدوم فى الجص وان كان يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن او مختلف فيه اى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل فى المسألة المذكورة بان العلة فى الاصل هو الطعم ولم يوجد فى الجص وهو يتعدى الى فرع مختلف فيه اعنى الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام كلها باطلة لان الوصف الذى يدعيه السائل لا ينافى الوصف الذى يدعيه المعلل اذ الحكم يثبت بعلل شتى فان لم يكن وصفه متعديا ففساده ظاهر لان المقصود بالتعليل التعدية وان كان متعديا كانت المعارضة ايضا فاسدة لانها لا تعلق لها بالمتنازع فيه الا انها تفيد عدم تلك العلة فيه وهو لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح فى الاصل اى فى اصل وضعه وجوهره ولكن يذكر على سبيل المفارقة التى هى باطلة عند اهل الاصول فاذكره على سبيل الممانعة ليخرج عن حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا باصله ووصفه معا وانما تذكر هذه القاعدة ههنا لان المعارضة فى علة الاصل هى المسماة بالمفارقة عندهم لانه اتى السائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل والفرع وهو فاسد عند الاكثر فاذا اتى السائل بكلام لطيف مقبول فى ضمن هذه المفارقة الفاسدة فلا بد ان يذكر ذلك الكلام بعينه فى ضمن الممانعة ليكون ذلك الكلام مقبولا بمادته

وهيأته معاً مثاله ما قال الشافعي رح في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان باطلا كالبيع فمن جوز منا المفارقة قال في جوابه ان الاعتاق ليس كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق هو المعارضة في علة الاصل لان قائله يقول ان علة عدم جواز البيع هي كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه فهذا السوال وان كان مقبولا في نفسه لكنه لما جاء به السائل على سبيل المفارقة لا يقبل منه فكان حقه ان نورده نحن على سبيل الممانعة فنقول لا نسلم ان الاعتاق كالبيع فان حكم البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الابطال وانت في الاعتاق تبطل اصلا ما لا يجوز فسخه بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه عندك ولما فرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان دفعها فقال واذا قامت المعارضة كان السبيل فيها الترجيح اي ترجيح احد المعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة فان لم يات المجيب بالترجيح صار منقطعا وان يات له فللسائل ان يعارضه بترجيح آخر وهذا هو حكم المعارضة في القياس واما المعارضة في النقليات فقد مضى بيانها

مبحث الاجتهاد

وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا اي بيان فضل احد المثلين والا يكون تعريفا للرجحان لا للترجيح ومعنى قوله وصفا ان لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلا مستقلا بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه ولهذا لا يترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق ولا يترجح شهادة اربعة على شهادة شاهدين حتى لا يترجح القياس على قياس يعارضه بقياس آخر ثالث يؤيده لانه يصير كان في جانب قياسا وفي جانب قياسين وكذا الحديث لا يترجح على حديث يعارضه بحديث ثالث يؤيده والكتاب لا يترجح على آية تعارضه بآية ثالثة تؤيد وانما يترجح كل واحد من القياس والحديث والكتاب بقوة فيه فيكون الاستحسان الصحيح الاثر مقدما

مبحث الاجتهاد

على القياس الجلي الفاسد الاثر والحديث الذي هو مشهور مقدما على خبر الواحد والكتاب الذي هو محكم قطعي مقدما على ما هو ظني وكذا اصحاب الجراحات لا تترجح على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجلا رجل جراحة واحدة وجرحه آخر جراحات متعددة ومات المجروح بها كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى من الآخر اذ ينسب الموت اليه بان قطع واحد يد رجل والآخر جز رقبته كان القاتل هو الجاز اذ لا يتصور الانسان بدون الرقبة ويتصور بدون اليد وكذا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه صورتها دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي رح يقضى بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدره وانما وضع المسألة في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك ليتأتى فيه خلاف الشافعي رح وما يقع به الترجيح اي احد القياسين على الآخر اربعة بقوة الاثر كالاستحسان في معارضة القياس والاثر في الاستحسان اقوى فيترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون الشاهد الاعدل راجحا على العادل لان اثره اقوى اجيب بانا لا نسلم ان العدالة تختلف بالزيادة والنقصان فانها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر وهو امر مضبوط لا يتعدد وانما الاختلاف في التقوى وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به بكونه وصف الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان انه متعين من جانب الله تعالى فلا يجب التعيين على العبد في النية اولى من قولهم صوم فرض فيجب تعيين النية

فيه كصوم القضاء لان هذا اى وصف الفرضية الذى اورده الشافعى مخصوص
في الصوم بخلاف التعيين الذى اوردناه فقد تعدى الى الودائع والغصوب
ورد المبيع فى البيع الفاسد اى اذا رد الوديعة الى المالك والمغصوب اليه او رد المبيع
الفاسد الى البائع باى جهة كانت يخرج عن العهدة ولا يشترط تعيين الدفع
من حيث كونه وديعة او غصبا او بيعا فاسدا لانه متعين لا يحتمل الرد بجهة اخرى
فيكون ثبات التعيين على حكمه اقوى من ثبات الفرضية على حكمها وقيل عليه
ان هذا انما يرد لو كان تعليل الخصم بمجرد الفرضية اما اذا كان تعليله هو الصوم
الفرض فلا يناسب بمقابلته ايراد مسألة رد الوديعة والمغصوب والبيع الفاسد و
بكثرة اصوله اى اذا شهد لقياس واحد اصل واحد ولقياس آخر اصلان او اصول يترجح
هذا على الاول والمراد بالاصل المقيس عليه ولا يكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية
او كثرة اوجه الشبه لشئ فان هذه كلها فاسدة وكثرة الاصول صحيحة كقولنا فى مسح
الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه فان اصله مسح الخف والجبيرة والتيمم بخلاف قول الشافعى
انه ركن فيسن تثليثه فان لا اصل له الا الغسل وبالعدم عند العدم وهو
العكس اى اذا كان وصف يطرد وينعكس كان اولى من وصف يطرد ولا ينعكس
فالاطراد هو الوجود عند الوجود فقط والانعكاس هو العدم عند العدم مثل
قولنا فى مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره فانه ينعكس الى قولنا ما لا يكون مسحا
فيسن تكراره كغسل الوجه ونحوه بخلاف قول الشافعى انه ركن فيسن تكراره
فانه لا ينعكس الى قوله ما ليس بركن لا يسن تكراره فان المضمضة والاستنشاق
ليس بركن ومع ذلك يسن تكراره ثم اراد ان يبين حكم تعارض الترجيحين فقال واذا
تعارض ضربا ترجيح كما تعارض اصل القياسين كان الرجحان فى الذات احق منه
فى الحال اى من الرجحان الحاصل فى الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة لها

مبحث القياس

قمر الاقمار شرح نور الانوار

فی الوجود ولا ظهور للتابع فی مقابلة المتبوع فینقطع حق المالك بالطبخ والشی تفریع علی القاعدة المذکورة وذلك بانه اذا غصب رجل شاة رجل ثم ذبحها وطبخها وشواها فانه ینقطع عندنا حق المالك عن الشاة ویضمن قیمتها المالك لانه تعارض ههنا ضربا ترجیح فانه ان نظر الی ان اصل الشاة كان للمالك ینبغی ان یاخذها المالك ویضمنه النقصان وان نظر الی ان الطبخ والشی كانا من الغاصب ینبغی ان یاخذها الغاصب ویضمن القیمة ولكن رعایة هذا الجانب اقوی من رعایة المالك لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه والعین هالكة من وجه فحق المالك فی العین ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب فی الصنعة ثابت من كل وجه فكان الصنعة بمنزلة الذات والعین بمنزلة الوصف وان كان الامر فی ظاهر الحال بالعكس اذ كانت الشاة اصلا والصنعة وصفا علی ما ذهب الیه الشافعی واشار الیه المص بقوله وقال الشافعی صاحب الاصل وهو المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له فجری الشافعی علی ظاهره وجرینا علی الدقة ولما فرغ عن بیان الترجیحات الصحیحة شرع فی الفاسدة فقال والترجیح بغلبة الاشباه وبالعموم وقلة الاوصاف فاسد عندنا وقد ذهب الی صحة كل منها الامام الشافعی فمثال غلبة الاشباه قول الشافعیة ان الاخ یشبه الوالد والولد من حیث المحرمیة فقط ویشبه ابن العم من وجوه كثیرة وهی جواز اعطاء الزكوة كل منهما للآخر وحل نكاح حلیلة كل منهما للآخر وقبول شهادة كل منهما للآخر فیكون الحاقه بابن العم اولی فلا یعتق علی الاخر اذا ملكه وعندنا هو بمنزلة ترجیح احد القیاسین بقیاس آخر وقد عرفت بطلانه ومثال العموم قول الشافعیة ان وصف الطعم فی حرمة الربوا اولی من القدر والجنس لانه یعم القلیل وهو الحفنة والكثیر وهو الكیل والتعلیل بالكیل لا یتناول الا الكثیر وهذا باطل عندنا لانه لما جاز عنده التعلیل بالعلة القاصرة فلا رجحان للعموم علی الخصوص

مبحث الاجتهاد

مبحث الاجتهاد

ولان الوصف بمنزلة النص وفي النص الخاص راجح عنده على العام فينبغي ان يكون ههنا ايض كذلك ومثال قلة الاوصاف قول الشافعية ان الطعام وحده او الثمنية وحدها قليل فيفضل على القدر والجنس الذي قلتم به مجتمعة وهذا باطل عندنا لان الترجيح للتاثير دون القلة والكثرة فرب علة ذات جزئين اقوى في التاثير من علة ذات جزء واحد واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا هذا شروع بحث في انتقال المعلل الى كلام آخر بعد الزامه اى اذا ثبت دفع العلل الطردية والمؤثرة بما ذكرنا من الاعتراضات او دفع العلل الطردية فقط على ما يفهم من كلام البعض كانت غايته ان يلجئ الى الانتقال اى غاية المعلل ان يضطر الى الانتقال وهو اربعة اقسام لانه اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الاولى كما اذا علل في الصبي لمودع مال لانه اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك من جانب المودع فان قال السائل لا نسلم انه مسلط على الاستهلاك بل على الحفظ ينتقل المعلل الى علة اخرى يثبت بها العلة الاولى اعنى التسليط على الاستهلاك البتة او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى كما اذا علل على جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن الكفارة بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او عجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة فان قال الخصم انا قائل ايضا بموجبه اذ عندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة وانما المانع هو نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد اذ العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة فح ينتقل المعلل من حكم الى حكم آخر بالعلة المذكورة ويقول هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الرق اذ لو كان كذلك لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية من وجه والحرية من وجه لا تحتمل الفسخ فقد اثبت المعلل بالعلة الاولى اعنى احتمال الكتابة لفسخ الحكم الآخر وهو عدم ايجاب نقصان مانع من الرق او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى كما في المسألة المذكورة بعينها

اذا قال السائل ان عندی هذا العقد لا یمنع من التکفیر بل المانع نقصان الرق یقول المعلل هذا عقد معاملة بین العباد کسائر العقود فوجب ان لا یوجب نقصانا فی الرق مثله فهذا انتقال الی حکم اٰخر وعلة اخری کما تری او ینتقل من علة الی علة اخری لاثبات الحکم الاول لا لاثبات العلة الاولی ولم یوجد له نظیر فی المسائل الشرعیة ولهذا قال وهذه الوجوه صحیحة الا الرابع لان الانتقال انما جوز لیکون مقاطع البحث فی مجلس المناظرة ولا یتم ذلک فی الرابع لان العلل غیر متناهیة فی نفس الامر فلو جوزنا الانتقال الی العلل لاجل الحکم الاول بعینه لتسلسل الی ما لا یتناهی ثم اورد علی هذا ان ابراهیم قد انتقل الی علة اخری لاثبات الحکم الاول حیث حاجه نمرود اللعین لاثبات الالٰه فقال ابراهیم رَبِّیَ الَّذِی یُحْیِی وَیُمِیتُ قال نمرود اَنَا اُحْیِی وَاُمِیتُ فامر باطلاق احد المسجونین وقتل الاٰخر فانتقل ابراهیم لاثبات الالٰه الی علة اخری وقال فان الله یاتی بالشمس من المشرق فَاْتِ بها من المغرب فبهت نمرود وسکت فاجاب المص عنه بقوله ومحاجة الخلیل ع مع اللعین لیست من هذا القبیل لان الحجة الاولی کانت لازمة حقة ولکن لم یفهم اللعین مرادها فساغ للخلیل ان یقول هذا لیس باحیاء واماتة بل اطلاق وقتل وعلیک ان تمیت الحی بقبض الروح من غیر اٰلة وتحیی الموتی باعادة الحیوة فیهم الا انه انتقل دفعا للاشتباه من الجهال فانهم کانوا اصحاب الظواهر لا یتاملون فی حقائق المعانی الدقیقة فضم الیها الحجة الظاهرة بلا اشتباه لینقطع مجلس المناظرة ویعترفون بالعجز ثم لما فرغ المص عن بحث الادلة الاربعة اراد ان یبحث بعدها عما ثبت بالادلة وقد قلت فیما سبق ان موضوع علم الاصول علی المذهب المختار هو الادلة والاحکام جمیعا فبعد الفراغ عن الاول شرع فی الثانی فقال **فصل** ثم جملة ما ثبت بالحجج التی سبق ذکرها علی باب القیاس یعنی الکتاب والسنة والاجماع شیئان

مبحث الاجتهاد

الاحكام وما يتعلق به الاحكام وانما اشتبه القياس لانه لا يثبت شيئا وانما هو للتعدية ولو اريد بالثبوت المعنى الاعم فيمكن ان يراد بالحجج الادلة الاربعة والمراد بالاحكام الاحكام التكليفية وبما يتعلق به الاحكام الوضعية وقد ذكروا هذه القواعد منتشرة والذى يعلم من التوضيح فى ضبطها ان الحكم مفتقر الى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فالحاكم هو الله تعالى والمحكوم عليه هو المكلف والمحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرهما والاحكام صفات فعل المكلف من الوجوب والندب والفرضية والعزيمة والرخصة فعلى هذا التحقيق الاحكام هى صفات الفعل وقد مضى ذكرها بعد بحث الكتاب فى العزيمة والرخصة وهذا المبحث بحث فعل المكلف يعنى المحكوم به ومبحث المحكوم عليه ياتى بعده فى بيان الاهلية والامور المعترضة عليها وبالجملة لا يخلو تقسيم القدماء عن مسامحة اما الاحكام فاربعة يعنى المحكوم به الذى هو عبارة عن فعل المكلف اربعة انواع الاول حقوق الله تعالى خالصة وهو ما يتعلق به نفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام الناس بسلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعالى تعظيما والا فالله تعالى عن ان ينتفع بشئ فلا يجوز ان يكون حقا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل سواء فى ذلك والثانى حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح باباحة المالك والثالث ما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزاء هتك حرمة العفيف الصالح وحق العبد من حيث ازالة عار المقذوف ولكن حق الله تعالى غالب حتى لا يجرى فيه الارث والعفو وعند الشافعى حق العبد فيه غالب فتنعكس الاحكام والرابع ما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله تعالى وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب

مبحث الاحكام

قمر الاقمار شرح نور الانوار

مبحث الاحكام

بجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة لا يشوبها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وفروعه وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها وهي اي العبادات انواع ثلثة اصول ولواحق وزوائد يعني ان في مجموع الايمان وفروعه هذه الثلثة لا ان في كل منهما هذه الثلثة فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار والزوائد هي الفروع الباقية او نقول الزوائد في الايمان هي تكرار الشهادة والاصل في الفروع الصلوة لانها عماد الدين ثم الزكوة ملحقة بها لان نعمة المال فرع لنعمة البدن ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ثم الحج ثم الجهاد فهذه الفروع فيما بينها اصول ولواحق والزوائد هي نوافل العبادات وسننها وعقوبات كاملة في كونها زاجرة كالحدود وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بسبب قتل المورث فان العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه وهذا قاصر منه ولهذا لا يجزى به الصبي وحقوق دائرة بينهما اي بين العبادة والعقوبة كالكفارات فان فيها معنى العبادة من حيث انها تؤدى بالصوم والاعتاق والاطعام والكسوة ومعنى العقوبة من حيث انها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال محرمة صدرت عن العباد وعبادة فيها معنى المؤنة اي المحنة والثقل كصدقة الفطر فانها في اصلها عبادة ملحقة بالزكوة ولهذا اشترط لها الاغناء ولكن فيها معنى المؤنة ولهذا تجب عمن يمونه وينفق عليه كنفسه واولاده الصغار وعبيده المملوكين فانه لما مانهم بالنفقة والولاية وجب ان يمونهم بالصدقة ايضا لدفع البلاء ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر فانه في نفسه مؤنة الارض التي يزرعها ولو لم يعط العشر للسلطان لاسترد الارض منه واحالها بيد آخر

ولكن فيها معنى العبادة وهو انه يصرف مصارف الزكوة ولا يجب الا على المسلم
فحمل فعلهم المزارعة على كسب الحلال الطيب ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه
فى نفسه مؤنة الارض التى يزرعها والا استردها السلطان منه واحالها بيد آخر ولكن
فيه معنى العقوبة من حيث انه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا ونبذوا
الاخرة وراء ظهورهم وحق قائم بنفسه اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة
العبد شئ منه حتى يجب عليه اداءه بل استبقاه الله تعالى لاجل نفسه وتولى
اخذه وقسمته من كان خليفته فى الارض وهو السلطان كخمس الغنائم والمعادن
فان الجهاد حق الله تع فينبغى ان يكون المصاب به وهو الغنيمة كلها لله تعالى لكن
اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة منه عليهم وابقى الخمس لنفسه وكذا المعادن
فانما اسم لما خلقه الله فى الارض من الذهب والفضة فينبغى ان يكون كله لله تع
ولكن الله تع احل للواجد اوللمالك اربعة اخماسه منة منه وفضلا وحقوق العباد كبدل
المتلفات والمغصوبات وغيرهما من الدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه
وهذه الحقوق اى جنسها سواء كان حقا لله اوللعبد لا المذكور عن قريب تنقسم
الى اصل وخلف يقوم مقام الاصل عند التعذر فالايمان اصله التصديق و
الاقرار جميعا عند الله تعالى ثم صار الاقرار وحده اصلا مستبدا خلفا عن التصديق
فى حق احكام الدنيا بان يقوم الاقرار مقامه فى حق ترتب احكامه كما فى المكره على الاسلام
اجرى الاقرار مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد
الابوين فى حق الصغير خلفا عن اداءه اى اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام
احد الابوين ويجرى عليه احكامه بالميراث وصلوة الجنازة ونحوها ثم صارت تبعية
اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين فى اثبات الاسلام فى الصبى الذى سباه اهل الاسلام
واخرجوه الى دارهم يحكم عليه بالاسلام فى الصلوة عليه بحكم التبعية وليس هذا

مبحث الاحكام

مبحث الاحكام

خلفا عن خلف بل كل ذلك خلف عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض
وكذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه وهذا القدر بلا خلاف ثم هذا الخلف
عندنا مطلق حتى يرتفع الحدث بالتيمم فتثبت به اباحة الصلوة الى غاية وجود الماء
وعند الشافعي ضروري اي لا يرتفع به الحدث اصالة ولكن يبيح الصلوة لضرورة الاحتياج
فلا يجوز بتيمم واحد صلاتان مكتوبتان بل يجب لكل مكتوبة تيمم آخر ثم استدرك
من قوله هذا الخلف عندنا مطلق بقوله لكن الخلافة بين الماء والتراب في قول
ابي حنيفة وابي يوسف لان الله تعالى قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فجعل التراب
خلفا عن الماء وعند محمد وزفر بين الوضوء والتيمم الحاصلين من الماء والتراب
لا بين المؤثرين لان الله تعالى امر اولا بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم
عند العجز عن الوضوء وتبتنى عليه اي على هذا الاختلاف المذكور مسألة امامة
المتيمم للمتوضئين لانه يجوز عند الشيخين فان التراب وان كان خلفا عن الماء لكن
التيمم ليس بخلف عن الوضوء بل هما سواء فيجوز اقتداء احدهما بالآخر ايهما كان
ولا يجوز عند محمد وزفر لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان المتيمم خلفا
عن المتوضي فلا يجوز الاقتداء بالاضعف والخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالته
فلا تثبت بالرأي كما لا يثبت الاصل به وشرطه اي شرط كونه خلفا عدم الاصل في الحال على
احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل اولا فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا
يصح الخلف عنه وكذا اذا كان الاصل موجودا بنفسه فلا يصح الخلف ايضا وتظهر
هذه اي ثمرة احتمال الاصل للوجود في يمين الغموس والحلف على مس السماء فان
في يمين الغموس لا تجب الكفارة اذ لا يتصور البر الذي هو الاصل فان زمان الماضي
قد فات عن الحالف ولا قدرة له عليه وفي الحلف على مس السماء يتصور البر و
يمكن لان الانبياء والملائكة يمسونه والاولياء ايضا ممكن بخرق العادة ولكن العجز

بحث الاحكام

ظاهر في الحال فتجب الكفارة له واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل وهو ما يتعلق به الاحكام فاربعة الاول السبب وهو اقسام اربعة الاول سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم اى مفضيا اليه في الجملة بخلاف العلامة فانها دالة عليه لا مفضية اليه من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم كما يضاف ذلك الى العلة و لا وجود كما يضاف ذلك الى الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل بوجه من الوجوه بحيث لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة اذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا بل سببا له شبهة العلة او سببا فيه معنى العلة لكن يتخلل بينه اى بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب اذ لو كانت مضافة الى السبب والحكم مضاف اليها كان للسبب علة العلة لا سببا حقيقيا على ما سياتي كدلالة انسان على مال انسان او نفسه ليسرقه او ليقتله فانها سبب حقيقي للسرقة والقتل لانها تفضي اليه من غير ان تكون موجبة او موجدة له ولا تاثير لها في فعل السرقة اصلا لكن تخلل بين الدلالة وبين السرقة علة غير مضافة الى الدلالة وهو فعل السارق المختار و قصده اذ لا يلزم ان من دله احد على شيء سوء يفعله المدلول البتة بل يعمل الله يوفقه على تركه مع دلالته فان وقع منه السرقة او القتل لا يضمن الدال شيئا لانه صاحب سبب محض لا صاحب علة وعلى هذا فينبغي ان لا يضمن من سعى الى سلطان ظالم في حق حتى غرمه مالا لانه صاحب سبب محض لكن افتى المتاخرون بضمانه لفساد الزمان بالسعي الباطل وكثرة السعاة وامّا المحرم الدال على صيد فانما ضمن قيمته لانه ترك الامان الذي التزم باحرامه فجعل الدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا للحفظ الملتزم وان اضيفت العلة المتخللة بين السبب والحكم اليه اى الى السبب صار للسبب حكم العلل في وجوب الضمان عليه لان الحكم مضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة

مبحث الاحكام

وهذا هو القسم الثاني من السبب وفيه فائدة الاحتراز عن قوله علة لا تضاف
الى السبب كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطيها في
حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو علة له وهو فعل الدابة لكنه
مضاف الى السوق والقود لان الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كان احد
سائقا او قائدا لها والعلة ليست صالحة للحكم فيضاف التلف الى علة العلة فيما يرجع الى بدل
المحل وهو ضمان الدية والقيمة واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليهما
فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص واليمين بالله تعالى بان يقول والله
لافعلن كذا او لا افعل كذا او بالطلاق والعتاق بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق
او انت حر يسمى سببا مجازا للكفارة والجزاء وهذا هو القسم الثالث من السبب و
انما كان سببا مجازا لان اليمين شرعت للبر والبر لا يكون قط طريقا الى الكفارة في اليمين
بالله والى الجزاء في اليمين بغير الله لانه مانع من الحنث وبدون الحنث لا تجب
الكفارة ولا ينزل الجزاء ولكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا
مجازا باعتبار ما يؤول اليه وعند الشافعي رح اليمين بالله والمعلق بالشرط سبب
حقيقي للكفارة والجزاء في الحال ولكن الحكم تاخر الى زمان الحنث ووجود الشرط
كما مر في الوجوه الفاسدة ولكن له شبهة الحقيقة اي ليس هو مجازا خالصا بل مجاز
يشبه الحقيقة وعند زفر رح مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة فمذهبنا بين الافراط
الذي ذهب اليه الشافعي رح والتفريط الذي ذهب اليه زفر رح وثمرة الخلاف بيننا و
بين زفر رح هي ما ذكره بقوله حتى يبطل التنجيز التعليق عندنا لا عنده وصورته
ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا منجزة فتزوجت
بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم عادت الى الاول بالنكاح ووجد دخول
الدار لم تطلق عندنا وتطلق عند زفر رح لان عنده لم يوجد قوله انت طالق

وقت التعليق الا مجازا محضا ليس له شوب الحقيقة قط فلا يطلب محلا موجودا يبقى

بقاؤه لانه يمين ومحله ذمة الحالف وهى موجودة فاذا وجد الشرط بعد النكاح الثانى

فكانه قال انت طالق فيقع الطلاق وعندنا لما كان قوله انت طالق وقت التعليق موجودا

مجازا يشبه الحقيقة فلا بد له من محل موجود كالحقيقة وقد فات المحل بالتنجيز فلا يبقى

قوله انت طالق وهذا معنى قوله لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى الا فى محله كالحقيقة

لا تستغنى عن المحل فاذا فات المحل بطل والحاصل ان الشبهة تجرى مجرى الحقيقة عندنا

فى طلب المحل فى اكثر المواضع احتياطا كالمغصوب فان الاصل فيه الرد ثم الضمان الى القيمة

او المثل بعد الهلاك ولكن مع وجود المغصوب للغصب شبهة ايجاب القيمة حتى لا ابراء

عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه ما لما صحت

هذه الاحكام فكذا للايجاب فى عين حال تعليق شبهة التنجيز فى اقتضاء المحل فعند

فوت المحل يبطل وزفر لم يتنبه لهذا التدقيق وقاس المسألة المذكورة على ما اذا علق

طلاق المطلقة الثلث او الاجنبية بالملك بان قال ان نكحتك فانت طالق فان المحل

ليس بموجود ابتداء مع انه يقع الطلاق بعد وجود الشرط فلان يبقى انتهاء فى المتنازع

فيه اولى بان يقع الطلاق حينئذ فاجاب عنه المصنف بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك

فى المطلقة ثلثا لان ذلك الشرط فى حكم العلل يعنى ان الشرط وهو النكاح فى حكم العلة

للطلاق لانه علة لصحة التعليق وهو علة لوقوع الطلاق فكان هو علة العلة فصار

التعليق بشرط هو فى حكم العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه وهى شبهة

وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط والحاصل ان شبهة

وقوع الجزاء قبل الشرط تقتضى وجود المحلية وشبهة التعليق بما له حكم العلة

تقتضى عدم المحلية لان الحكم لا يوجد قبل العلة بل بعدها فلما تعارضتا تساقطتا

فلهذا لا يحتاج ههنا الى المحل والايجاب المضاف سبب للحال مقابل للايجاب

مبحث الاحكام

المعلق يعنى ان الايجاب المعلق بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فانت طالق يكون سببًا فى حال وجود الشرط والايجاب المضاف الى الوقت بان يقول انت طالق غدًا سبب للحال لكن تاخر حكمه الى الغد وهو من اقسام العلل فى الحقيقة وانما يعد سببًا باعتبار الاضافة فيمكن ان يكون هذا هو القسم الرابع للسبب ويمكن ان يكون الرابع هو قوله وسبب له شبهة العلل كما ذكرنا فى اليمين بالطلاق والعتاق وهو الذى يسمى سببًا مجازيًا فى السابق ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اقسام السبب ثلثة السبب الحقيقى وسبب فى معنى العلة وسبب مجازى لان الايجاب المضاف من اقسام العلة فى الحقيقة والسبب الذى له شبهة العلة هو السبب المجازى بعينه

بحث الاحكام

والثانى العلة وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء اى بلا واسطة احتراز عن السبب والعلامة وعلة العلة وهو يعم العلل الموضوعة كالبيع والنكاح والعلل المستنبطة بالاجتهاد وهو سبعة اقسام لان العلل الشرعية الحقيقية تتم بثلثة اوصاف احدها ان تكون علة اسما بان تكون موضوعة للحكم ويضاف الحكم اليها ابتداء والثانى ان تكون علة معنى بان تكون موثرة فى الحكم والثالث ان تكون حكما بحيث يثبت الحكم بعد وجودها من غير تراخ فاذا وجدت هذه الاوصاف الثلثة فى شئ واحد كان علة كاملة تامة والا فناقصة فباعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدمه ينبغى ان تكون الاقسام سبعة بهذه الوتيرة الاول ما يكون اسما ومعنى وحكما وهو الجامع للاوصاف والثانى ما يكون اسما لا معنى ولا حكما والثالث ما يكون معنى لا اسما ولا حكما والرابع ما يكون حكما لا اسما ولا معنى فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصف ويعدم وصفان والخامس ما يكون اسما ومعنى لا حكما والسادس ما يكون اسما وحكما لا معنى والسابع ما يكون معنى وحكما لا اسما فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصفان ويعدم وصف لكن المصنف لم يذكر ما هو معنى لا اسما ولا حكما وما هو حكم لا اسما ولا معنى لعوضهما

علة فی حیز الاسباب ووصفاله شبهة العلل کما ستطلع علیه فی اثناء الکلام اذا عرفت هذا

فالان نشرع علی ما قسمه المصنف فنقول الاول علة اسما ومعنی وحکما کالبیع المطلق للملك

ای العاری عن خیار الشرط فانه علة اسما لانه موضوع للملك والملك مضاف الیه ومعنی

لانه یوثر فیه وهو مشروع لاجله وحکما لانه یثبت الملك عند وجوده بلا تراخ والثانی علة

اسما لا حکما ولا معنی کالایجاب المعلق بالشرط وهو الذی ادخله فیما سبق فی السبب

المجازی مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار فان قوله انت طالق علة اسما لوقوع

الطلاق فانه موضوع له فی الشرع ویضاف الحکم الیه عند وجود الشرط ولیس علة حکما

لان حکمه یتأخر الی وجود الشرط ولا معنی اذ لا تاثیر له فیه قبل وجود الشرط ومن هذا

القبیل الیمین بالله تعالی للکفارة علی ما قالوا والثالث علة اسما ومعنی لا حکما کالبیع

بشرط الخیار فانه علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنی لانه هو الموثر فی ثبوت الحکم

لا حکما لان ثبوت الملك متأخر الی اسقاط الخیار والبیع موقوف عطف علی البیع

بشرط الخیار ومثال ثان له وهو ان یبیع مال غیره بغیر اجازته فانه علة اسما ومعنی

للملك لا حکما لتراخی الملك الی زمان اجازة المالك والایجاب المضاف الی وقت مثال

ثالث له مثل قوله انت طالق غدا وهو الذی سبق فی اقسام السبب فانه ایضا علة اسما

ومعنی لوقوع الطلاق لا حکما لتأخره الی زمان اضیف الیه ونصاب الزکوة قبل مضی

الحول مثال رابع له فانه ایضا علة اسما لانه وضع لوجوب الزکوة ویضاف الیه

الوجوب بلا واسطة ومعنی لانه موثر فی وجوب الزکوة اذ الغناء یوجب الاحسان

وهو یحصل بالنصاب لا حکما لتأخر وجوب الاداء الی حولان الحول وعقد الاجارة

مثال خامس له فانه ایضا علة لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحکم یضاف الیه ومعنی لانه

موثر فیه ولهذا صح تعجیل الاجرة قبل العمل لا حکما لان حکمه وهو ملك المنافع یوجد شیأ فشیأ ای

انقضاء الاجل وهی معدومة الآن والمعدوم لا یصلح ان یکون محلا للملك فلا یکون

مبحث الاحکام

مبحث الاحكام

علة حكماً والرابع علة فی حیز الاسباب یعنی لها شبه بالاسباب فهو تفسیر لما قبله و ذکر المصنف له ثلثة امثلة فقال کشراء القریب فانه علة للملك والملك فی القریب علة للعتق فیکون العتق مضافا الی الاول بواسطته فمن حیث انه علة کان علة ومن حیث انه توسط بینهما الواسطة کان شبیها بالاسباب ومرض الموت فانه علة لتعلق حق الورثة بالمال وهو علة لحجر المریض عن التبرع بما زاد علی الثلث فیکون کشراء القریب وربما یقال انه داخل فی العلة اسماً ومعنیً لا حکماً فانه علة اسما لحجر المریض عن التبرعات لاضافة الحکم الیه ومعنی لکونه موثرا فی الحجر لا حکما لان الحجر لا یثبت الا اذا اتصل به الموت مستندا والتزکیة عند ابی حنیفة رح فانه علة للشهادة وهی علة للرجم فتکون علة العلة کشراء القریب فلو رجع المزکون بعد الرجم یضمنون الدیة عنده وعندهما لا یضمنون لانهم اثنوا علی الشهود خیراً ولا تعلق لهم بایجاب الحد فصاروا کما لو اثنوا علی المشهود علیه خیرا بان قالوا هو محصن ثم رجعوا فکذا هذا وربما یقال انه علة معنی لا اسما ولا حکما للرجم فیکون مثالا لقسم ترکه المصنف ثم قال وکذا کل ما هو علة العلة فی کونها مشابهة للاسباب فهی ذو جهتین ولذا ذکرها فی السبب والعلة جمیعاً والخامس وصف له شبهة العلل کاحد وصفی العلة التی رکبت من وصفین کالقدر والجنس للربوا فان المجموع منهما علة اسما ومعنی وحکما وکل واحد منهما وحده له شبهة العلل ولیس بسبب محض غیر موثر فی المعلول والا لکان الجزء الآخر هو العلة لا مجموعهما وربما یقال انه علة معنی لا اسما ولا حکما فیکون مثالا ثانیا القسم ترکه المص ولکن بقی قسم آخر ترکه المص بلا ذکر فی البیر وهو علة حکما لا اسما ولا معنی وربما یقال انه داخل فی قسم الشرط الذی فی حکم العلل کحفر البیر وشق الزق والسادس علة معنی وحکما لا اسما کآخر وصفی العلة فانه هو الموثر فی الحکم وعنده یوجد الحکم ولکنه لیس بموضوع للحکم بل الموضوع له هو المجموع وذلك کالقرابة والملك فان المجموع علة موضوعة للعتق ولکن الموثر هو الجزء الاخیر فان کان الملك جزءاً اخیراً بان اشتری

قريبه المحرم يكون هو المؤثر وان كانت القرابة جزءا اخيرا بان اشترى عبدا مجهول النسب
ثم ادعى انه ابنه او اخوه يكون هو المؤثر والمقابل له وهو الوصف الاول يكون علة
معنى لا اسما ولا حكما كما نقلنا والسابع علة اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم الرخصة
والحدث فان السفر علة للرخصة اسما لانها تضاف اليه فى الشرع يقال قصر رخصة السفر
وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر فى ثبوتها ليس نفس السفر بل
المشقة وهى تقديرية وكذا النوم الناقض للوضوء علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه
وحكما لان الحدث يثبت عنده لا معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس ولكن
لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص سببا لخروجه غالبا اقيم
مقامه ودار الحكم عليه والآن تمت اقسام العلة وقد علمت ما فى بيانها من المساهلات
الناشية من فخر الاسلام والخلف توابع له ثم يقول المصنف وليس من صفة العلة
الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل وهذا
هو حكم القسم الاول الذى كان علة اسما ومعنى وحكما فانها العلة الحقيقية الشرعية
التى تقارن الفعل ولا تتقدمه وذهب قوم الى انه يجوز تقدمها على المعلول بالزمان
لان العلل الشرعية فى حكم الجواهر موصوفة بالبقاء فلا بد ان يثبت الحكم بعد العلة
بخلاف العلل العقلية فانها مقارنة مع معلولها اتفاقا كحركة الاصابع مع حركة
الخاتم واما الاستطاعة فهى مع الفعل البتة لا تتقدمه سواء عدت علة شرعية او
عقلية وهى اما تمثيل او تنظير والتى تتقدم على الفعل هى بمعنى سلامة الآلات والاسباب
وعليها مدار التكليف الشرعى وقد يقام السبب الداعى والدليل مقام المدعو والمدلول
هذا من تتمة مسائل العلة والسبب ولم يميز فى اقسامه الآتية بين الداعى والدليل
فربما اتفق فيها حال الداعى وربما اتفق فيها حال الدليل على ما تعلم وذكر الداعى قيام
الداعى والدليل اما لدفع الضرورة والعجز كما فى الاستبراء فان الموجب له توهم شغل

مبحث الاحكام

رحم الامة بماء الغير والاحتراز عنه واجب لقوله ع من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولما كان ذلك امرا مخفيا لا يقف عليه كل احد ولم يكن الحمل ثقيلا اقيم حدوث الملك واليد الدال مقام شغل الرحم بالماء وجعل هذا الحدوث دليلا على انه مشغول بالحمل البتة وان كان في بعض المواضع يقين بعدم الشغل مثل ان تكون الجارية بكرا او مشتراة من يد محرمها ونحوه ولكن لم يعتبر هذا اليقين وحكم بوجوب الاستبراء في كل ما وجد حدوث الملك واليد وغيره اي غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة اقيمت مقام الدخول في حق وجوب المهر والعدة والنكاح اقيم مقام الدخول في ثبوت النسب فههنا اقيم الداعي مقام المدعو لان الخلوة والنكاح داع الى الدخول وللاحتياط كما في تحريم الدواعي الى الوطي من النظر والقبلة واللمس اقيمت مقام الوطي في الاستبراء وحرمة المصاهرة والاحرام والظهار والاعتكاف للاحتياط فهو ايضا مثال لاقامة الداعي مقام المدعو ولدفع الحرج كما في السفر والطهر وهذان مثالان لاقامة الدليل مقام المدلول فان السفر اقيم مقام المشقة وجعل دالا عليها وان لم يكن ثمه مشقة اصلا فيدار رخصة القصر والافطار على مجرد السفر مع قطع النظر عن المشقة وان كان الباعث عليه في نفس الامر هو المشقة وهكذا الطهر الخالي عن الجماع دليل على الحاجة الى الوطي وان لم تكن له حاجة اليه في القلب فاقيم الطهر مقام الحاجة في حق مشروعية الطلاق فيه لان الطلاق لم يشرع الا في زمان كان محتاجا الى الوطي فيه ولهذا لم يشرع في وقت الحيض والطهر الذي وطيها فيه والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن ذلك مع وقوع مشقة كما في السفر يمكن ادراك المشقة بحسب احوال اشخاص الناس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثيره في المسبب والدليل قد يخلو عن ذلك فتكون فائدته العلم بالمدلول لا غير ومن جملة امثلة اقامة الدليل مقام المدلول

مبحث الاحكام

الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة فى قول الرجل لامرأته ان كنت تحبينى فانت طالق فقالت احبك طلقت لان المحبة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاخبار لكنه يقتصر على المجلس لانه مشبه بالتخيير والتخيير مقتصر على المجلس والثالث الشرط وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب احترز به عن العلة وينبغى ان يزاد عليه قوله ويكون خارجا عن ماهيته ليخرج به الجزء هكذا قيل وهو خمسة بالاستقراء الاول شرط محض لا يكون له تاثير فى الحكم بل يتوقف عليه انعقاد العلة كدخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق والثانى شرط هو فى حكم العلل فى حق اضافة الحكم اليه ووجوب الضمان على صاحبه كحفر البير فى الطريق فانه شرط لتلف ما يتلف بالسقوط فيه لان العلة فى الحقيقة هو الثقل لميلان طبع الثقيل الى السفل ولكن الارض كانت مانعة ماسكة وحفر البير ازالة المانع ورفع المانع من قبيل الشروط والمشى سبب محض ليس بعلة له فاقيم الحفر الذى هو الشرط مقام العلة فى حق الضمان اذا حفر فى غير ملكه واما ان حفر فى ملكه او القى الانسان نفسه عمدا فى بير فحينئذ لا ضمان على الحافر اصلا وشق الزق فانه شرط لسيلان ما فيه اذ الزق كان مانعا والآلة شرط والعلة هى كونه مائعا لا يصلح ان يضاف الحكم اليها اذ هو امر جبلى للشئ خلق عليه فاضيف الى الشرط ويكون صاحب الشرط ضامنا لتلف ما فيه ولنقصان الخرق ايضا والثالث شرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذى تخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون ذلك الشرط سابقا على ذلك الفعل واحترز به عما اذا تخلل فعل فاعل طبيعى كحفر البير فانه فى حكم العلل وعما اذا كان ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط كفتح باب قفص الطير اذ طيرانه منسوب الى الفتح فانه ايضا فى حكم العلل عند محمد حتى يضمن الفاتح عنده خلافا لهما وعما اذا لم يكن الشرط سابقا على العلة كدخول الدار فى قوله انت طالق ان دخلت الدار اذ هو موخر عن تكلم قوله

مبحث الاحكام

قمر الاقمار شرح نور الانوار

مبحث الاحكام

انت طالق فانه شرط محض داخل فی القسم الاول کما اذا حل قید عبد فابق فانه شرط للاباق اذ القید کان مانعا فازالته شرط ولکن تخلل بینه وبین الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد ولیس هذا الفعل منسوبًا الی الشرط اذ لا یلزم ان یکون کل ما یحل القید ابق البتة وقد تقدم هذا الحل علی الاباق فهو فی حکم الاسباب فلهذا لا یضمن الحال قیمة العبد بخلاف ما اذا امر العبد بالاباق حیث یضمن الآمر وان اعترض فعل فاعل مختار لان الامر بالاباق استعمال له فاذا ابق بامره فکانه غصبه بالاستعمال بخلاف ما اذا کانت الواسطة المتخللة مضافة الی السبب فانه یضمن صاحب السبب کسوق الدابة وقودها اذ فعل الدابة وهو التلف مضاف الی السائق والقائد فیضمنان ما تلف بها والرابع شرط اسما لا حکما کاول الشرطین فی حکم تعلق بهما کقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذی یوجد اولا یکون شرطا اسما لا حکما اذ الحکم مضاف الی آخر الشرطین وجودا فهو شرطه اسما وحکما من جمیع الوجوه فلو وجد الشرطان فی الملک بان بقیت منکوحة له عند وجودهما فلا شک انه ینزل الجزاء وان لم یوجدا فی الملک او وجد الاول فی الملک دون الثانی فلا شک انه لا ینزل الجزاء وان وجد الثانی فی الملک دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولی ثم تزوجها فدخلت الدار الثانیة ینزل الجزاء وتطلق عندنا لان المدار علی آخر الشرطین والملک انما یحتاج الیه فی وقت التعلیق وفی وقت نزول الجزاء واما فی ما بین ذلک فلا وعند زفر رح لا تطلق لانه یقیس الشرط الآخر علی الاول اذ لو کان الاول یوجد فی الملک دون الآخر لا تطلق فکذا عکسه والخامس شرط هو کالعلامة الخالصة کالاحصان فی الزنا شرط الرجم فی معنی العلامة وقد عد هذا تارة فی الشرط وتارة فی العلامة علی ما سیجیء ولذا لم یعد صاحب التوضیح من هذه الاقسام ثم انهم بینوا ضابطة یعرف بها الفرق بین الشرط وما فی معناه

مبحث الاحكام

على ما قال انما يعرف الشرط بصيغته كحروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وفيه تنبيه على ان صيغة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط قط او دلالته وهي الوصف الذي يكون في معنى الشرط كقوله المرأة التي اتزوجها طالق ثلثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة اي الامرأة الغير المعينة بالاشارة لا النكرة النحوية اذ هي معرفة باللام فلما دخل وصف التزوج في المنكرة وهو معتبر في الغائب يصلح دلالة على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع في المعين بان يقول هذه المرأة التي اتزوج فهي طالق لما صلح دلالة على الشرط لان الوصف في الحاضر لغو اذ الاشارة ابلغ في التعريف من الوصف فكانه قال هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية ونص الشرط يجمع الوصفين اي المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي طالق او ان تزوجت هذه المرأة فهي طالق يقع الطلاق بالتزوج في الصورتين والرابع العلامة وهي ما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود فقوله ما يعرف الوجود احتراز عن السبب اذ هو مفض لا معرف وقوله من غير ان يتعلق به وجوب احتراز عن العلة ولا وجود احتراز عن الشرط كالاحصان في باب الزنا فانه علامة للرجم وهو عبارة عن كون الزاني حرا مسلما مكلفا وطي بنكاح صحيح مرة فالتكليف شرط في سائر الاحكام والحرية لتكميل العقوبة وانما العمدة ههنا هي الاسلام والوطي بالنكاح الصحيح وانما جعلناه علامة لا شرطا لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده اذ لو وجد الاحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم وعدم كونه علة وسببا ظاهر فعلم انه عبارة عن حال في الزاني يصير به الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم وهو معنى كونه علامة وهذا عند بعض المتاخرين ومختار الاكثر انه شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة اذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة

لا توجب القطع بدون النصاب حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بحال تقرير على كون الاحصان علامة لا شرطا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم لا يضمنون دية المرجوم بحال اى سواء رجعوا وحدهم او مع شهود الزنا ايضا لانه علامة لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق وشهد اثنان بدخول الدار ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشائخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدى منهم وهو مختار فخر الاسلام وعند شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان وان رجع شهود اليمين وشهود الشرط جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لانهم صاحب علة فلا يضاف التلف الى شهود الشرط مع وجودهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم ذهابا الى انه شرط والجواب ان الاحصان علامة لا تصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لان شهود العلة وهى الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولما فرغ عن بيان متعلقات الاحكام شرع فى بيان اهلية المحكوم عليه وهو المكلف ولما كان من المعلوم ان اهلية لا تكون بدون العقل فلذا ابتدأ بذكر العقل فقال

فصل فى بيان الاهلية

والعقل معتبر لاثبات الاهلية اذ لا يفهم الخطاب بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح وقد مر تفسيره فى السنة وانه خلق متفاوتا فالاكثر منهم عقلا الانبياء والاولياء ثم العلماء والحكماء ثم العوام والامراء ثم الرستائيون والنساء وفى كل نوع منهم درجات متفاوتة فقد يوازى الف منهم بواحد وكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير ولكن اقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل واختلفوا فى اعتباره وعدمه فقالت الاشعرية لا عبرة للعقل دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل فلا يفهم حسن شئ

مبحث الاحكام

وقبحه وايجابه وتحريمه به ولا يصح ايمان صبى عاقل لعدم ورود الشرع به وهو قول الشافعى رح
واحتجوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقالت المعتزلة انه علة
موجبة لما استحسنه ومحرمة لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية
لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها والعلل العقلية موجبة بنفسها
وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لم يدركه العقل مثل رؤية الله
تعالى وعذاب القبر والميزان والصراط وعامة احوال الآخرة وتمسكوا فى ذلك بقصة
ابراهيم حيث قال لابيه انى اراك وقومك فى ضلال مبين وكان هذا القول بالعقل قبل الوحى
لانه قال لاآزرمك ولم يقل اوحى الى وقالوا لا عذر لمن عقل فى الوقف عن الطلب وترك
الايمان والصبى العاقل مكلف بالايمان لاجل عقله وان لم يرد عليه السمع ومن لم تبلغه
الدعوة بان نشأ على شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب
الايمان بمجرد العقل واما فى الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهذا مروى
عن ابى حنيفة رح وعن الشيخ ابى منصور رح ايضا وح لا فرق بيننا وبين المعتزلة الا فى
التخريج وهو ان العقل موجب عندهم ومعرف عندنا ولكن الصحيح من قول الشيخ
ابى منصور ومذهب ابى حنيفة رح ما ذكره المص بقوله نحن نقول فى الذى لم تبلغه الدعوة
انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة
يتمكن فيها من التأمل والاستدلال واذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك
العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان الامهال وادراك مدة التامل
بمنزلة الدعوة فى تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر فى الآيات الظاهرة وليس على حد
الامهال دليل يعتمد عليه لانه يختلف باختلاف الاشخاص فرب عاقل يهتدى فى زمان
قليل الى ما لا يهتدى غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى وقيل انه مقدر بثلثة ايام
اعتبارا بامهال المرتد وهو ضعيف وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك

بحث الاهلية

او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع ولم يوجد ولهذا امن قتل مثل هذا الشخص ضمن لان كفره معفو وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراما قبل الدعوة ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح وان لم يكن مكلفا به لان الوجوب بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ولما فرغ عن بيان العقل شرع في بيان الاهلية الموقوفة عليه فقال والاهلية نوعان النوع الاول اهلية وجوب وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه وهي عبارة عن العهد الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق بقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا فلما اقررنا بربوبيته يوم الميثاق فقد اقررنا بجميع شرائعه الصالحة لنا وعلينا والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بناء على ذلك العهد الماضي وما دام لم يولد كان جزء من الام يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها ولم تكن ذمته صالحة لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب وثمن المبيع الذي اشتراه الولي له وان كانت صالحة لما يجب له من العتق والارث والوصية والنسب و اذا ولد كانت صالحة لما يجب له وعليه غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه وانما المقصود اداؤه فلما لم يتصور ذلك في حق الصبي جاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان المتلفات والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه ويكون اداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة او جزاء لم يجب عليه ينبغي ان يراد بالعقوبة ههنا القصاص وبالجزاء جزاء الفعل الصادر منه بالضرب والايلام دون الحد ودق حرمان الميراث ليكون مقابلا لحقوق الله تعالى خارجة عنها واما ضربه عند اساءة الادب فمن باب التاديب لا من انواع الجزاء وحقوق الله تعالى تجب متى صح القول

بحث الاهلية

بحكمه كالعشر والخراج فانهما فى الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة تابع فيهما
وانما المقصود منهما المال واداء الولى فى ذلك كادائه ومتى بطل القول بحكمه لا تجب
كالعبادات الخالصة والعقوبات فان المقصود من العبادات فعل الاداء ولا يتصور
ذلك فى الصبى والمقصود من العقوبات هو المواخذة بالفعل وهو لا يصلح لذلك
والنوع الثانى اهلية اداء وهى نوعان قاصرة تبتنى على القدرة القاصرة من
العقل القاصر والبدن القاصر فان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهى
بالعقل وقدرة العمل به وهى بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما
وقصورها بقصورهما فالانسان فى اول احواله عديم القدرتين ولكن لما استعدادهما
فحصلان له شيأ فشيأ الى ان يبلغ كالصبى العاقل فان بدنه قاصر وان كان عقله
يحتمل الكمال والمعتوه البالغ فان عقله قاصر وان كان بدنه كاملا وتبتنى عليها اى على
الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو ادى يكون صحيحا وان لم يجب عليه
وكاملة تبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل ويبتنى
عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان فى الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا وهو منتف
ولما لم يكن ادراك كماله الا بعد تجربة عظيمة اقام الشارع البلوغ الذى يعتدل عنده
العقل فى الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا والاحكام منقسمة فى هذا الباب اى
باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة دون الاهلية الكاملة التى
ذكرت عن قريب الى ستة اقسام اشار المصنف اليه على الترتيب فقال فحق الله تعالى ان كان
حسنا لا يحتمل غيره كالايمان وجب القول بصحته من الصبى بلا لزوم اداء وهذا
هو القسم الاول وانما قلنا بصحته لان عليا رضى الله عنه افتخر بذلك وقال شعر سبقتكم
الى الاسلام طرا صغيرا غلاما ما بلغت اوان حلمى وعند الشافعى لا يصح ايمانه قبل البلوغ فى
حق احكام الدنيا فيرث ابواه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر وان صح فى

مبحث الاهلية

في حق احكام الآخرة لانه محض نفع في حقه وانما قلنا بلا لزوم اداء لانه لو استوصف
الصبي ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه
كفرا وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر لا يجعل عفوا وهذا هو القسم الثاني والمراد بالكفر
هو الردة يعني لو ارتد الصبي تعتبر ردته عند ابي حنيفة ومحمد رح في حق احكام الدنيا والآخرة
حتى تبين منه امرأته ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لانه لم توجد منه
المحاربة قبل البلوغ ولو قتله احد يهدر دمه ولا يجب عليه شيء كالمرتد وعند ابي يوسف و
الشافعي لا تصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لكونه نفعا
محضا وما هو دائر بين الامرين اي بين كونه حسنا في زمان وقبيحا في زمان وهذا هو
القسم الثالث كالصلوة ونحوها يصح منه الاداء من غير لزوم وعهدة وضمان فان
شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه وان افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة هذا الاداء
بلا لزوم عليه نفع محض له من حيث انه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ
وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة
تصح مباشرته اي مباشرة الصبي من غير رضاء الولي واذنه وهذا هو القسم
الرابع وفي الضرر المحض الذي لا يشوبه نفع دنياوي كالطلاق والوصية ونحوهما
من العتاق والتصدق والهبة والقرض يبطل اصلا فان فيها ازالة ملك من غير نفع
يوازيه ولكن قال شمس الائمة ان طلاق الصبي واقع اذا ادعت اليه الحاجة الا ترى انه اذا
اسلمت امرأته يعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وهو طلاق عند ابي حنيفة ومحمد رح
واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وهو طلاق عند محمد رح واذا كان مجبوبا فخاصمته
امرأته وطلبت التفريق كان ذلك طلاقا عند البعض فعلم ان حكم الطلاق ثابت في حقه
عند الحاجة وهذا هو القسم الخامس منه ثم القسم السادس هو قوله وفي الدائر بينهما
اي بين النفع والضرر كالبيع ونحوه يملكه برأي الولي فان البيع ونحوه من المعاملات

بحث الاهلية

ان كان رابحا كان نفعًا وان كان خاسرًا كان ضررًا وايضًا هو سالب وجالب فلا بد ان ينضم اليه رأى الولى حتى تترجح جهة النفع فيلتحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابى حنيفة خلافًا لهما فانه لا يكون كالبالغ عندهما فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولى فعن ابى حنيفة رح روايتان فى رواية ينفذ وفى رواية لا ينفذ وهذا كله عندنا وقال الشافعى رح كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اى عبارة الصبى فيه كالاسلام والبيع فانه يصير مسلمًا باسلام ابيه ويتولى الولى بيع ماله وشرائه فتعتبر فيه عبارة وليه فقط وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية فانه لا يتولاه الولى ههنا فتعتبر عبارته فى الوصية باعمال البر لانه يستغنى عن المال بعد الموت وعندنا هى باطلة لانها ضرر محض وازالة للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده واختيار احد الابوين وذلك فيما اذا وقعت الفرقة بين ابويه وخلصت الام عن حق الحضانة الى سبع سنين فبعد ذلك يتخير الولد عنده يختار ايهما شاء لان النبى خير غلامًا بين الابوين وهذه المنفعة مما لا يمكن ان تحصل بمباشرة الولى فتعتبر عبارته فيه وعندنا ليس كذلك بل يقيم الابن عند الاب ليتادب باداب الشريعة والبنت عند الام لتتعلم احكام الحيض وتخيير النبى له كان لاجل دعائه بالانظر فوفق لاختيار الانفع له ولما فرغ عن بيان الاهلية شرع فى بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوى وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه وهو احد عشر الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت وبعده اى المكتسب الذى ضد السماوى وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفر والسفه والخطأ والاكراه

بحث الاهلية

مبحث الاهلية

واذا عرفت هذا فالآن يذكر انواع السماوى فيقول وهو الصغر انما ذكره فى الامور المعترضة مع انه ثابت باصل الخلقة لانه ليس بداخل فى ماهية الانسان ولان آدم خُلق شابا غير صبى فكان الصبا عارضا فى اولاده وهو فى اول احواله كالجنون بل احط حالا منه الا ترى انه اذا اسلمت امرأة الصبى لا يعرض الاسلام على ابويه بل يؤخر الى ان يعقل الصبى بنفسه فيعرض عليه واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بينه وبين امرأته ولا فائدة فى تاخير العرض لان الجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر وذا لا يجوز لكنه اذا عقل اى صار عاقلا فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء يعنى القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره وهو عذر فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالعبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل فى نفسها ولا تسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه كان فرضا فيترتب عليه الاحكام المترتبة على المومنين من وقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة وحرمان الميراث منها وجريان الارث بينه وبين اقاربه المسلمين ووضع عنه الزام الاداء اى رفع عن الصبى الزام اداء الايمان فلو لم يقر فى اوان الصبا او لم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا وجملة الامر ان توضع عنه العهدة اى خلص الامر الكلى فى باب الصغر وحاصل احكامه ان تسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو يعنى ما سوى الردة من العبادات والعقوبات ويصح منه لو فعله بنفسه من غير عهدة ومطالبة له ما لا عهدة فيه اى جاز للصبى ما لا ضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوه مما فيه نفع محض وقدمه هذا فى بيان الاهلية ثم قوله فلا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا تفريع على قوله ان توضع عنه العهدة يعنى لو قتل الصبى مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن الميراث

لانه عقوبة وعهدة لا يحققها الصبي واورد عليه انه اذا كان كذلك فلا ينبغي ان يحرم عن الميراث بالكفر والرق فاجاب عنه بقوله بخلاف الكفر والرق لان حرمان الميراث بهما ليس من باب الجزاء بل لعدم الاهلية اذ الكفر والرق ينافي اهلية الميراث من المسلم الحر والجنون عطف على قوله الصغر وهو آفة تحل بالدماغ بحيث يبعث على افعال خلاف مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه وتسقط به العبادات المحتملة للسقوط لا ضمان المتلفات ونفقة الاقارب والدية كما في الصبي بعينه وكذا الطلاق والعتاق ونحوهما من المضار غير مشروع في حقه لكنه اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة فيجب عليه قضاء العبادات كما على النائم اذ لا حرج في قضاء القليل وهذا في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن واما في الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فعند ابي يوسف هو بمنزلة الصبا حتى لو افاق قبل مضي الشهر في الصوم او قبل تمام يوم وليلة في الصلوة لا يجب عليه القضاء وعند محمد هو بمنزلة العارضي فيجب عليه القضاء وقيل الاختلاف على العكس ثم اراد ان يبين حد الامتداد وعدمه ليبتني عليه وجوب القضاء وعدمه ولما كان ذلك امرا غير مضبوط بين ضابطة بالحرج في كل العبادات فقال وحد الامتداد في الصلوة ان يزيد على يوم وليلة ولكن باعتبار الصلوة عند محمد يعني ما لم تصر الصلوة ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوة ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر حتى لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه

بحث الاهلية

مبحث الاهلية

فكان الافاقة والجنون فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان فلو كان قبل الزوال يلزمه القضاء ولو كان بعده لا يلزمه في الصحيح وفي الزكوة باستغراق الحول لانها لا تدخل في حد التكرار مالم تدخل السنة الثانية وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا ودفعا للحرج في حق المكلف والعته بعد البلوغ عطف على ما قبله وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين فهو ايضا كالصبا في وجود اصل العقل وتمكن الخلل على ما قال وهو كالصبا مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل فيصح عباداته واسلامه وتوكله ببيع مال غيره واعتاق عبده ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه يمنع العهدة فلا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده اصلا ولا بيعه ولا شراءه بدون اذن الولي ولا يطالب في الوكالة بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ثم اورد عليه انه اذا كان كذلك فينبغي ان لا يؤاخذ المعتوه بضمان ما استهلكه من الاموال فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما استهلكه من الاموال فليس بعهدة وكونه صبيا او عبدا او معتوها لا ينافي عصمة المحل يعني ان ضمان المال ليس بطريق العهدة بل بطريق جبر ما فوته من المال المعصوم وعصمته لم تزل من اجل كون المستهلك صبيا او معتوها بخلاف حقوق الله فان ضمانها انما يجب جزاء للافعال دون المحال وهو موقوف على كمال العقل ويوضع عنه الخطاب كالصبي حتى لا تجب عليه العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات ويولى عليه كما يولى على الصبي نظرا له وشفقة عليه ولا يلي على غيره بالانكاح والتاديب وحفظ اموال اليتامى كما ان الصبي كذلك والنسيان عطف على ما قبله وهو جهل ضروري بما كان يعلمه لا بآفة مع علم بامور كثيرة فبقوله لا بآفة يخرج الجنون وبقولنا مع علمه النوم والاغماء وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فلا تسقط الصلوة والصوم اذا نسيهما بل يلزم القضاء لكنه اذا

كان غالباً كما في الصوم والتسمية في الذبيحة وسلام الناسي يكون عفواً ففي الصوم يميل النفس بالطبع الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسياناً فيعفى ولا يفسد صومه وفي الذبيحة يوجب الذبح هيبة وخوفاً يستنفر الطبع عنه وتتغير حالته فتكثر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا وفي سلام الناسي تشتبه العقدة الاولى بالثانية غالباً فيسلم بالنسيان فيعفى ما لم يتكلم فيه وانما قيد بقوله اذا كان غالباً ليخرج السلام والكلام في الصلوة ناسياً لانه لا يغلب فيهما ذلك اذ حالة الصلوة وهيأتها مذكرة لهذا النسيان ولا يعفى عندنا ولا يجعل عذراً في حقوق العباد فان اتلف مال انسان ناسياً يجب عليه الضمان والنوم عطف على ما قبله وهو عجز عن استعمال القدرة تعريفه بالحكم والاثر وحده الصحيح انه فترة طبعية تحدث للانسان بلا اختيار فاوجب تاخير الخطاب ولا يمنع الوجوب فيثبت عليه نفس الوجوب لاجل الوقت ولا يثبت عليه وجوب الاداء لعدم الخطاب في حقه نائماً ان انتبه في الوقت يؤدي والا يقضي وينافي الاختيار حتى بطلت عبارته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة فلو طلق او اعتق او اسلم او ارتد في النوم لا يثبت حكم شيء منه ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم فاذا قرأ النائم في صلوته لم تصح قراءته ولا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم في الصلوة لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام حقيقة واذا قهقه في الصلوة لا يكون حدثاً ناقضاً للوضوء والاغماء عطف على ما قبله ولما كان مشتبهاً بالجنون عرفه للامتياز فقال وهو ضرب مرض وفوت قوة يضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله وهو كالنوم حتى بطلت عبارته بل اشد منه اي بل الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار فكان حدثاً بكل حال اي سواء كان مضطجعاً او متكئاً او قائماً او قاعداً او راكعاً او ساجداً بخلاف النوم فانه لا ينقض الا اذا كان مضطجعاً او متكئاً او مستنداً لا اذا كان قائماً او قاعداً او راكعاً او ساجداً او قد يحتمل الامتداد

مبحث الاهلية

وأن كان الاصل فيه عدم الامتداد فان لم يمتد الحق بالنوم فى وجوب قضاء الصلوة
وان امتد فيلحق بالجنون فيسقط به الاداء كما فى الصلوة اذا زاد على يوم وليلة
باعتبار الصلوة عند محمدؒ و باعتبار الساعات عندهما كما بينا فى الجنون وعند الشافعىؒ اذا
اغمى عليه وقت صلوة كاملة لا يجب القضاء ولكنا استحسنا بالفرق بين الامتداد
وعدمه لان عمار بن ياسر اغمى عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر اغمى
عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة وامتداده فى الصوم نادر فلا يعتبر
حتى لو اغمى عليه فى جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء وأما كان امتداده
فى الصوم نادرا ففى الزكوة اولى ان يندر استغراقه الحول والرق عطف على ما قبله
وهو عجز حكمى اى بحكم الشرع وهو عاجز لا يقدر على التصرفات وأن كان بحسب الحس
اقوى واحسن من الحر شرع جزاء على الكفر لان الكفار استنكفوا عبادة الله تعالى فجعلهم
الله تعالى عبيد عبيده وهذا فى الاصل اى اصل وضعه وابتداءه اذ الرقية لا ترد ابتداء الا على
الكفار ثم بعد ذلك وان اسلم بقى عليه وعلى اولاده ولا ينفك عنه ما لم يعتق كالخراج لا يثبت ابتداء
الا على الكافر ثم بعد ذلك ان اشترى المسلم ارض خراج بقى الخراج على حاله ولا يتغير
واليه اشار بقوله لكنه فى البقاء صار من الامور الحكمية اى صار فى البقاء حكما من الاحكام
الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال اى بسبب
هذا الرق يصير العبد محلا لكونه مملوكا ومبتذلا والعرضة فى الاصل خرقة القصاب
التى يمسح بها دسومة يده وهو وصف لا يتجزأ ثبوتا وزوالا لانه حق الله تعالى فلا يصح
ان يوصف العبد بكونه مرقوق البعض دون البعض بخلاف الملك اللازم له فانه
حق العبد يوصف بالتجزى زوالا وثبوتا فان الرجل لو باع عبده من اثنين
جاز بالاجماع ولو باع نصف العبد يبقى الملك له فى النصف الآخر بالاجماع
وهو اعم من الرق اذ قد يوصف به غير الانسان من العروض دون الرق

مبحث الاجتهاد

كالعتق الذى هو ضده فانه ايضا لا يقبل التجزية وهو قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للتبرع والولاية من الشهادة والقضاء ونحوه وكذا الاعتاق عندهما اى عند ابى يوسف ومحمد لا يتجزأ لان الاعتاق اثبات العتق فالعتق اثره فلو كان الاعتاق متجزيا واعتق البعض فلا يخلو اما ان يثبت العتق فى الكل فيلزم الاثر بدون المؤثر او لم يثبت العتق فى شئ فيلزم المؤثر بدون الاثر او لا يثبت العتق فى البعض فيلزم تجزى العتق وهذا معنى قوله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر والمؤثر بدون الاثر او تجزى العتق وفى بعض النسخ لم يوجد قوله او تجزى العتق وتحريره لا يخلو عن تمحل وقال ابو حنيفة رح انه ازالة الملك وهو متجزئ لا اسقاط الرق او اثبات العتق حتى يتجه ما قلتم وذلك لان المعتق لا يتصرف الا فيما هو خالص حقه وحقه هو الملك القابل للتجزى دون الرق او العتق الذى هو حق الله تع ولكن بازالة الملك يزول الرق وبزواله يثبت العتق عقيبه بواسطة كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك والرق ينافى مالكية المال لقيام المملوكية فيه حال كونه مالا فلا تجتمعان لان المالكية سمة القدرة والمملوكية سمة العجز وقيل فيه بحث لانه لم لا يجوز ان تجتمعا فيه من جهتين مختلفتين فالمملوكية تكون فيه من جهة المالية والمالكية من جهة الآدمية حتى لا يملك العبد والمكاتب التسرى اى لا يأخذ بالسرية وهى الامة التى بوأتها واعددتها للوطى وان اذن لهما المولى بذلك وانما خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر ايضا كذلك لانه صار احق بمكاسبه يدا فيوهم ذلك جواز التسرى فازال الوهم بذكره ولا تصح منهما حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان منافعهما فيما سوى الصلوة والصيام تبقى للمولى ولا تكون لهما قدرة على ادائه بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن عن الاداء ولا ينافى مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك النكاح لان قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له الى التسرى فتعين النكاح ولكنه موقوف على رضاء المولى

مبحث الامة

مبحث الاهلية

لان المهر يتعلق برقبته فيباع فيه وفى ذلك اضرار للمولى فلا بد من رضائه وكذا هو مالك لدمه لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه فى ذلك مثل الحر وينافى كمال الحال فى اهلية الكرامات الموضوعة للبشر كالذمة والولاية والحل فان ذمته ناقصة لا تقبل ان يجب عليه دين ما لم يعتق او لم يكاتب ولا ولاية له على احد بالنكاح ولا يحل له من النساء مثل ما حل للحر فان للحر ان تحل اربع نسوة وللرقيق نصف ذلك وانه اى الرق لا يوثر فى عصمة الدم اى ازالة عصمة الدم بل دمه معصوم كما كان دم الحر معصوما لان العصمة الموثمة بالايمان اى من كان مومنا يستحق الاثم قاتله فتجب الكفارة عليه والمقومة بالدار اى العصمة التى توجب القيمة تثبت بدار الايمان فمن قتل من المسلمين فى دار الاسلام تجب الدية والقصاص على قاتله بخلاف من اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فانه لا يجب على قاتله الا الكفارة دون الدية والقصاص اذ ليس له الا العصمة الموثمة دون المقومة والعبد فيه اى فى كل واحد من العصمتين كالحر اما فى الايمان فظاهر واما فى الاحراز فى دار الاسلام فلانه تبع للمولى فاذا كان المولى محرزا فى دار الاسلام كان العبد ايضا محرزا فيه اما بالاسلام او بقبول الذمة وانما يوثر فى قيمته اى انما يوثر الرق فى نقصان قيمته حتى اذا بلغت قيمته عشرة آلاف درهم ينبغى ان ينقص منه عشرة دراهم حطا لمرتبته عن مرتبة الحر ولهذا اى لكون العبد مثل الحر فى العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا اذ قد وجدت المساواة فى المعنى الاصلى الذى يبتنى عليه القصاص والكرامات الاخر صفة زائدة فى الحر لا يتعلق بها القصاص كما يجرى ذلك فيما بين الذكر والانثى وان كان ينتقص بدل دمها عن بدل دم الذكر وعند الشافعى لا يقتل الحر بالعبد لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة

وصح امان الماذون عطف على قوله يقتل اى ولاجل كونه مثل الحر فى العصمة
صح امان الماذون بالقتال لا الماذون فى التجارة للكفار لانه لما اذنه المولى بالقتال
صار شريكا فى الغنيمة فالامان تصرف فى حق نفسه قصدا ثم يكون فى حق غيره ضمنا وانما
قيد بالماذون لان فى امان المحجور خلافا فعند ابى حنيفة رح لا يصح لانه لا حق له
فى الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه وعند محمد رح والشافعى رح يصح امانه لانه مسلم
من اهل نصرة الدين ولعله فيه يكون مصلحة المسلمين واقراره بالحدود
والقصاص اى صح اقرار العبد الماذون بما يوجب الحدود والقصاص وان كان
يشترك فيه المحجور ايضا لان اقراره يصير ملاقيا حق نفسه الذى هو الدم وان
كان اتلاف مالية المولى بطريق الضمن وبالسرقة المستهلكة او القائمة فيجب القطع
فى المستهلكة ولا ضمان عليه لانه لا يجتمع مع القطع ويرد المال فى القائمة الى المسروق
منه ويقطع وهذا كله فى الماذون وفى المحجور اختلاف اى ان اقرار العبد المحجور بالسرقة
فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما فان صدقه المولى قطع ويرد
وان كذبه المولى ففيه اختلاف فعند ابى حنيفة رح يقطع ويرد وعند ابى يوسف رح
يقطع ولا يرد ولكن يضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمد رح لا يقطع ولا يرد بل
يضمن المال بعد الاعتاق ودلائل الكل فى كتب الفقه والمرض عطف على ما قبله
وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه لا ينافى اهلية الحكم والعبارة
اى يكون اهلا لوجوب الحكم وللتعبير عن المقاصد بالعبارة حتى صح نكاحه وطلاقه
وسائر ما يتعلق بعبارته ولكنه لما كان سبب الموت وانه اى والحال ان
الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة
فيصلى قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت
علة الخلافة اى خلافة الوارث والغرماء فى ماله كان المرض من اسباب تعلق حق

بحث الاهلية

قمر الاقمار لنور الانوار

بحث الاهلية

الوارث والغريم بماله فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اى حق الغريم والوارث ويكون المريض محجورا من قدر الدين الذى هو حق الغريم ومن الثلثين الذى هو حق الوارث ولكن لا مطلقا بل اذا اتصل بالموت ويموت من ذلك المرض فح يظهر كونه محجورا ولكن يكون مستندا الى اوله اى يقال عند الموت انه محجور عن التصرف من اول المرض حتى لا يؤثر المرض متعلق بقوله بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اى انما يؤثر المرض فيما تعلق به حق الغير ولا يؤثر فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل فانه من الحوائج الاصلية وحقهم تتعلق فيما يفضل منها فيصح فى الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة وهو البيع باقل من القيمة اذ الموت مشكوك فى الحال وليس فى صحة هذا التصرف فى الحال ضرر باحد فينبغى ان يصح حينئذ ثم ينقض ان احتيج اليه اى الى النقض عند تحقق الحاجة وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت وهو المدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا فى جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات وبعد الموت يكون حرا ويسعى فى قيمته للغرماء والورثة واما ان كان فى المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق فى الحال لعدم تعلق حق احد به. بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ جواب سوال مقدر وهو انكم قلتم ان الاعتاق لا ينفذ فى الحال اذا وقع على حق غريم او وارث ومع ذلك جوزتم اعتاق الراهن عبدا مرهونا يتعلق به حق المرتهن فاجاب بان اعتاق الراهن انما ينفذ لان حق المرتهن فى اليد دون الرقبة اذ فى الرقبة بقى حق الراهن وصحة الاعتاق تبتنى عليه والحيض والنفاس معطوف على ما قبله ذكرهما بعد المرض لاتصالهما به من حيث كونهما عذرا وهما لا يعدمان الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغى ان لا تسقط بهما الصلوة والصوم

لكن الطهارة للصلوة شرط وفى فوت الشرط فوت الاداء وهذا انما وافق فيه القياس النقل وقد جعلت الطهارة عنهما شرطاً لصحة الصوم نصاً بخلاف القياس اذ الصوم يتادى بالحدث والجنابة فينبغى ان يتادى بالحيض والنفاس لولا النص وقد تقرر من ههنا ان لا تؤدى الصلوة والصوم فى حالة الحيض والنفاس فاذن لابد ان يفرق بين قضائهما وهو ان شرط الطهارة فيه خلاف القياس فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج فى قضائه اذ قضاء صوم عشرة ايام فى ما بين احد عشر شهرا مما لا يضيق وان فرض ان يستوعب النفاس شهر رمضان كاملة فمع انه نادر لا يناط به احكام الشرع ايض لا حرج فيه اذ قضاء صوم شهر واحد فى احد عشر شهرا مما لا حرج فيه بخلاف الصلوة فان فى قضاء صلوة عشرة ايام فى كل عشرين يوما مما يفضى الى الحرج غالبا فلهذا انتفى والموت عطف على ما قبله وهو آخر الامور المعترضة السماوية وانه ينافى الاهلية فى احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عنه وانما خص الزكوة اولا دفعاً لوهم من يتوهم انها عبادة مالية لا تتعلق بفعل الميت فيؤديها الولى كما زعم الشافعى رح وذلك لانها عبادة لابد لها من الاختيار والمقصود منها الاداء دون المال فهى تساوى الصلوة والصوم فى البطلان وانما يبقى عليه المأثم لا غير فان شاء الله عفا عنه بفضله وكرمه وان شاء عذبه بعدله وحكمته وهذا هو حال حق الله تع واما حق العباد فلا يخلوا اما ان يكون حقا للغير عليه او حقاله على الغير واشار الى الاول بقوله وما شرع عليه لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالمرهون يتعلق به حق المرتهن والمستاجر يتعلق به حق المستاجر والمبيع يتعلق به حق المشترى والوديعة يتعلق بها حق المودع فان هذه الاعيان ياخذها صاحب الحق اولا من غير ان تدخل فى التركة وتقسم على الغرماء او الورثة وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليها اى الى الذمة مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة

بحث الاجتهاد

مبحث الاجتهاد

الكفيل يعنى مالم يترك مالاً او كفيلاً من حضورة لايبقى دينه فى الدنيا فلا يطالب من اولاده وانما يأخذه فى الآخرة ولهذا اى لاجل انه لم يبق فى ذمته دين قال ابوحنيفة رح ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يبق له كفيل من حالة الحيوة لان الكفالة هى ضم الذمة الى الذمة فاذا لم تبق للميت ذمة معتبرة فكيف تضم ذمة الكفيل اليه بخلاف ما اذا كان له مال او كفيل من حالة الحيوة فان ذمته كاملة فتصح الكفالة منه وبخلاف ما اذا تبرع بقضاء دينه انسان بدون الكفالة فانه صحيح وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئاً للدين ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولما يطالب به فى الآخرة بخلاف العبد المحجور الذى يقر بالدين ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالباً به قبل العتق لان ذمته فى حقه كاملة لحياته وعقله والمطالبة ثابتة ايضاً فى الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب فى الحال فلما صحت مطالبته صحت الكفالة عنه ولكن يؤخذ الكفيل به فى الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب به فى الحال لوجود المانع فى حقه وزواله فى حق الكفيل واشار الى الثانى بقوله وان كان حقاله اى لمشروع حقا للميت بقى له ما تقضى به الحاجة ولذلك قدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى من جميع الحوائج ثم ديونه لان الحاجة اليها امس لابراء ذمته بخلاف الوصية فانها تبرع ثم وصاياه من ثلثه لان الحاجة اليها اقوى من حق الورثة والثلثان حقهم فقط ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظراً له لان روحه يتشفى بعنائهم ولعلهم يوفقون بسبب حسن المعاش للدعاء والصدقة له فيصرف الى من يتصل به نسباً اى قرابة او سبباً اى زوجية او ديناً بلا نسب او سبب يعنى يوضع فى بيت المال نقضى حوائج المسلمين ولهذا اى ولان الموت لاينافى الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء فاذا مات المولى وبقى المكاتب حياً يؤدى الكتابة الى ورثته لاحتياج

مبحث الاهلية

المولى الى الولاء وبدل الكتابة وكذا اذا مات المكاتب عن وفاء اى مال واف لبدل الكتابة ويبقى المولى حيا يؤدى الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون مابقى عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون فى حال الكتابة ويعتق هو فى آخر جزء من اجزاء حياته وانما قلنا عن وفاء لانه اذا لم يترك وفاء لا ينبغى لاولاده ان يكسبوا الوفاء ويؤدوه الى المولى وقلنا معطوف على قوله بقيت اى ولهذا قلنا تغسل المرأة زوجها فى عدتها لبقاء ملك الزوج فى العدة والمالك هو المحتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت ولهذا لا تكون العدة عليه بعدها وقال الشافعى رح يغسلها زوجها كما تغسل هى زوجها لقوله لعائشة رض لو مت لغسلتك والجواب ان معنى لغسلتك لقمت باسباب غسلك ومالا يصلح لحاجته كالقصاص يحتمل ان يكون معطوفا على ماتقضى به الحاجة يعنى بقى للميت ماتقضى به الحاجة ومالا يصلح للحاجة كالقصاص ويحتمل ان يكون ابتداء كلام وقع مبتدأ وخبرا انما اورده بتقريب ماتقضى به الحاجة وانما يكون القصاص مما لا يصلح لحاجة لانه شرع عقوبة لدرك الثار وهو كشفى الصدور للاولياء بدفع شر القاتل ووقعت الجناية على اوليائه من وجه لانتفاعهم بحياته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء لا انه يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كالحقوق والسبب انعقد للميت لان المتلف حياته فكانت الجناية واقعة فى حقه من وجه فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت المجروح لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة رح ان القصاص غير موروث اى لا يثبت على وجه تجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا ان الغرض درك ثارهم ولكن لما كان معنى واحدا لا يحتمل التجزى ثبت لكل واحد على سبيل الكمال كولاية الانكاح للاخوة ولهذا لو استوفى الاخ الكبير قبل كبر الصغير يجوز له بخلاف ما اذا كان

احد الكبيرين غائبا فانه لا يجوز للحاضر ان يستوفى لان احتمال عفو الغائب راجح واحتمال
توهم عفو الصغير بعد البلوغ نادر فلا يعتبره عندهما تثبت القصاص للورثة بطريق الارث
لا بطريق الابتداء وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه
فعنده يحتاج الغائب الى اعادة البينة عند حضوره لان الكل مستقل فى هذا الباب ولا يقضى بالقصاص
لاحد حتى يجتمعا وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد
الورثة ينتصب خصما عن الميت فلا تجب اعادتها واذا انقلب اى القصاص مالا بالصلح او بعفو
البعض صار موروثا فيكون حكمه حكم الاموال حتى تقضى ديونه منه وتنفذ وصاياه وينتصب احد الورثة
خصما عن الميت فلا يحتاج الى اعادة البينة لان الدية خلف عن القصاص والخلف قد يفارق
الاصل فى الاحكام كالتيمم فارق الوضوء فى اشتراط النية ووجب القصاص للزوجين كما فى الدية
فينبغى ان تقتص المرأة من الزوج والزوج من المرأة ولكن عنده ابتداء وعندهما بطريق الارث
كما يثبت لهما استحقاق الدية بطريق الارث وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية
لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع به ولنا انه امر بتوريث امرأة اشيم الضبابى من عقل
زوجها اشيم وله اى للميت حكم الاحياء فى احكام الآخرة لان القبر للميت كالمهد
للطفل فيما يجب له على الغير او يجب الغير عليه من الحقوق والمظالم وما تلقاه من ثواب
او عقاب بواسطة الطاعات والمعاصى كلها يجده الميت فى القبر ويدركه كالحى واذا فرغنا
عن الامور المعترضة السماوية شرعنا فى بيان الامور المعترضة المكتسبة فقوله ومكتسب
عطف على قوله سماوى وهو ما كان لاختيار العبد مدخل فى حصوله وهذا الانواع الاول
الجهل الذى هو ضد العلم وانما عد من الامور المعترضة مع كونه اصلا
فى الانسان لكونه خارجا عن حقيقة الانسان او لانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل
تركه اكتسابا للجهل واختيارا له وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا فى الآخرة كجهل الكافر بعد
وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى ورسالة الرسل لا يصلح عذرا فى الآخرة وان كان

مبحث الالهية

مبحث الاهلية

يصلح عذراً في الدنيا لدفع عذاب القتل اذا قبل الذمة وجهل صاحب الهوى في صفات الله واحكام الآخرة كجهل المعتزلة بانكار الصفات وعذاب القبر والرؤية والشفاعة وجهل الباغي باطاعة الامام الحق متمسكا بدليل فاسد حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واما اذا كان له منعة فلا يؤخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كجهل الشافعي في حل متروك التسمية عامداً قياساً على متروك التسمية ناسياً فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه او السنة المشهورة كالفتوى ببيع امهات الاولاد ونحوه فالجهل بفتوى بيع امهات الاولاد جهل من داؤد الاصفهاني وتابعيه حيث ذهبوا الى جواز بيعها لحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مخالف للحديث المشهور عن قوله عم ايما امرأة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه والجهل في نحوه كجهل الشافعي في جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر واول من قضى به معاوية وقد نقلنا كل هذا على نحو ما قال اسلافنا وان كنا لم نجترء عليه والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع الشبهة وانه يصلح عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارة كالمحتجم الصائم اذا افطر عمدا بعد الحجامة على ظن انها فطرته اي ان الحجامة فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفارة لانه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله عم افطر الحاجم والمحجوم ولكن قال شيخ الاسلام لو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف تاويله تجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعده عمدا لا تجب الكفارة وكمن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لانه ظن في موضع الشبهة اذ الاملاك بين الآباء والابناء متصلة فتصير شبهة ان ينتفع احدهما بمال الآخر واما اذا ظن انها لم تحل له فانه يجب الحد بخلاف جارية والده فانها تحل بكل حال سواء ظن انها تحل له او لا وبخلاف جارية اخيه فانها لا تحل له بكل حال فلا يسقط

مبحث الاهلية

الحد عنه لان الاملاك متباينة عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا بالشرائع والعبادات وانه يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة لم تبلغه الدعوة لا يجب قضاءهما لان دار الحرب ليست بمحل الشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام فان جهله بالشرائع لا يكون عذرا اذ ربما يمكنه السوال عن احكام الاسلام فيجب عليه قضاء الصلوة والصوم من وقت الاسلام ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب في كونه عذرا جهل الشفيع بالبيع فانه اذا لم يعلم بالبيع فسكوته عن طلب الشفعة يكن عذرا لا يبطلها وبعد ما علم به لا يكون سكوته عذرا بل تبطل به الشفعة وجهل الامة بالاعتاق او بالخيار فانه يكون عذرا في السكوت يعني اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار بين ان تبقى تحت تصرف الزوج او لم تبق فاذا لم تعلم بخبر الاعتاق او بان الشرع اعطاها الخيار كان جهلها عذرا ثم اذا علمت بالاعتاق او بمسألة الخيار يكون لها الخيار الآن لان المولى يستبد بالاعتاق ولعله لم يخبرها به ولانها مشغولة بخدمته فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع التي من جملتها الخيار وجهل البكر بانكاح الولي فانه يكون ايضا عذرا في السكوت يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب او الجد يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ فان جهلا بخبر النكاح يكون عذرا حتى يعلما وان علما بالنكاح ولم يعلما بان الشرع خيرهما لا يكون عذرا لان الدار دار الاسلام والمانع من التعلم معدوم فلا يعذر بهذا الجهل وجهل وكيل والمأذون بالاطلاق وضده فان الوكيل والمأذون اذا لم يعلما بالاطلاق اي بالوكالة والاذن وضده اي بالعزل والحجر فتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما فهذا الجهل منهما يكون عذرا فلم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى في الصورة الاولى لانهما لم يعلما بامرهما وينفذ تصرفهما عليهما في الصورة الثانية لانهما لم يعلما بحجرهما والسكر عطف على الجهل وهو ان كان من مباح اي حصل من شرب شيء مباح كشرب الدواء المسكر مثل البنج والافيون على راي المتقدمين دون المتأخرين وشرب المكره والمضطر اي شرب المكره بالقتل او بقطع العضو الخمر وشرب المضطر للعطش

مبحث الاهلية

اياه فهو كالاغماء يعني يجعل مانعا فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات كالاغماء كذلك وان كان من محظور اى حصل من شرب شئ محرم كالخمر والسكر ونحوه فلا ينافي الخطاب بالاجماع لان قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ان كان خطابا في حال السكر فهو المطلوب لانيافى الخطاب وان كان في حال الصحو فهو فاسد اذ يصير المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة كقول العاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو اضافة الخطاب الى حال منافيه فلا يجوز وتلزمه احكام الشرع وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير زجرا له عن ارتكاب المنهى عنه وتنبيها له على ان مثل هذا السكر المحرم لا يكون عذرا له في ابطال احكام الشرع الا الردة والاقرار بالحدود الخالصة فانه اذا ارتد السكران وتكلم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة عبارة عن تبدل الاعتقاد وهو غير معتقد لما يقوله وكذا اذا اقر بالحدود الخالصة لله كشرب الخمر والزنا لا يحد لان الرجوع عنه صحيح والسكر دليل الرجوع بخلاف ما لو اقر بالحدود الغير الخالصة لله كالقذف او القصاص فانه لا يصح الرجوع اذ صاحب الحق يكذبه فيواخذ بالحد والقصاص وبخلاف ما اذا زنى في حال سكره وثبت من غير اقرار فيه فانه يحد صاحيا والهزل عطف على ما قبله وهو ان يراد بالشئ ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة يعني لا يكون اللفظ محمولا على معناه الحقيقي والمجازي بل يكون لعبا محضا ولكن العبارة لا تخلو عن تمحل والاولى ان يقول وما لا يصلح بتاخير كلمة لا ليكون معطوفا على قوله ما لم يوضع له او ان يقول ولا صلح له بحذف كلمة ما ليكون معطوفا على قوله لم يوضع له وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشئ ما وضع له او ما يصلح له اللفظ استعارة وانه ينافي اختيار الحكم والرضاء به ولا ينافي الرضاء بالمباشرة يعني ان الهازل لا يختار الحكم ولا يرضى به ولكنه يرضى بمباشرة السبب اذ التلفظ انما هو عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض للحكم فصار الهزل بمعنى خيار الشرط ابدا في البيع لعدم الرضاء بحكم البيع لا بعدم الرضاء بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اى شرط الهزل ان يكون صريحا

مبحث الالجائیة

مشروطاً باللسان بان یذکر العاقدان قبل العقد انهما یهزلان فی العقد ولا یثبت ذلک بدلالة الحال فقط الا انه لم یشترط ذکره فی العقد بخلاف خیار الشرط لان غرضهما من البیع هازلان ان یعتقد الناس ذلک بیعاً ولیس ببیع فی الحقیقة وهذا لا یحصل بذکره فی العقد واما خیار الشرط فالغرض منه اعلام الناس بان البیع لیس بات بل معلقاً بالخیار وذلک انما یحصل بذکره فی عین العقد والتلجئة کالهزل فلا ینافی الاهلیة وهی فی اللغة ماخوذة من الالجاء ای الاضطرار فحاصلها ان یلجئ شیء الی ان یاتی امراً باطناً بخلاف ظاهره فیظهر بحضور الخلق انهما یعقدان البیع بینهما لاجل مصلحة دعت الیه ولم یکن فی الواقع بینهما بیع والهزل اعم منها ولکن الحکم فیهما سواء فی انه لا ینافی الاهلیة ثم اعلم ان مبنی هذا الهزل علی ان یتفق العاقدان فی السر ان یظهر العقد بحضور الناس ولا عقد بینهما فی الواقع فعقدا بحضور الناس ثم بعد تفرق الناس لا یخلو عن اربع حالات بینهما فی کل عقد وقد بینها المص بالتفصیل فقال فان تواضعا علی الهزل باصل البیع ای اتفقا فی انهم علی ان یظهر البیع بحضور الناس ولا یکون بینهما اصل البیع فعقدا بحضورهم وتفرقا المجلس ثم جاء او اتفقا علی البناء ای انهما کانا بانیین علی تلک المواضعة والهزل یفسد البیع ولا یوجب الملک وان اتصل به القبض لعدم الرضاء حتی لو کان المبیع عبداً فاعتقه المشتری بعد القبض لا ینفذ کالبیع بشرط الخیار ابدا فانه یمنع ثبوت الملک مع کون البیع صحیحاً ففی الفاسد اولی وان اتفقا علی الاعراض ای علی انهما اعرضا عن المواضعة المتقدمة وعقد البیع علی سبیل الجد فالبیع صحیح والهزل باطل وان اتفقا علی انه لم یحضرهما شیء عند البیع من البناء علی المواضعة او الاعراض بل کانا خالی الذهن عنه او اختلفا فی البناء والاعراض فقال احدهما بنینا العقد علی المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا علی سبیل الجد فالعقد صحیح عند ابی حنیفة رح خلافاً لهما فجعل ابو حنیفة رح صحة الایجاب اولی لان الصحة هی الاصل فی العقود فیحمل علیهما ما لم یوجد مغیر وهو فیما اذا اتفقا علی انهما کانا خالی الذهن واما

مبحث الاهلية

اذا اختلفا فمدعی الاعراض متمسك بالاصل فهو اولی وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة لان البناء علیها هو الظاهر ففی صورة عدم حضور شئ تکون المواضعة هو الاصل وفی صورة الاختلاف یرجح قول من بنی علی المواضعة فهذه اربعة اقسام للمواضعة باصل البیع وان کان ذلك فی القدر بان یقولا ان البیع بیننا وبینك تام ولکن نواضع فی القدر ونظهر بحضور الخلق ان الثمن الفان وفی الواقع یکون الثمن الفا فهذه ایضا اربعة اقسام فان اتفقا علی الاعراض کان الثمن الفین لانهما لما اعرضا عن المواضعة والهزل یکون الاعتبار بالتسمیة وهذا القسم لظهوره لم یذکر فی بعض النسخ وان اتفقا علی انه لم یحضرهما شئ او اختلفا فالهزل باطل والتسمیة صحیحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذی هزلا به باطل فیکون الثمن عنده الفین وعندهما الف بناء علی ما تقدم من اصله واصلهما وان اتفقا علی البناء علی المواضعة فالثمن الفان عنده لانه لو جعل الثمن الفا یکون قبول الالف الذی هو غیر داخل فی البیع شرطا لقبول الاخر فیفسد البیع بمنزلة ما لو جمع بین حر وعبد فلابد ان یکون الثمن الفین لیصح العقد وعندهما الثمن الف لان غرضهما من ذکر الالف هزلا هو المقابلة بالمبیع فکان ذکره والسکوت عنه سواء کما فی النکاح وهو روایة عن ابی حنیفة رح ایضا وان کان ذلك فی الجنس بان یواضعا علی ان نعقد بحضور الخلق علی مائة دینار والعقد بیننا وبینکم علی مائة درهم فالبیع جائز علی کل حال من الاحوال الاربعة سواء اتفقا علی الاعراض او علی البناء او علی انه لم یحضرهما شئ او اختلفا فی البناء والاعراض استحسانا وذلك لان البیع لا یصح بلا تسمیة البدل وهما جدا فی اصل العقد فلابد من التصحیح وذلك بالانعقاد بما سمیا وهذا بالاتفاق بین ابی حنیفة وصاحبیه وجه الفرق لهما بین المواضعة فی القدر والمواضعة فی الجنس حیث اعتبرا البیع فی الاول منعقدا بالف وفی الثانی بما سمیا ان العمل بالمواضعة مع الجد فی اصل العقد ممکن فی الاول اذ یبقی من المسمی ما یصلح ثمنا وهو الالف واشتراط قبول الالف الاخر وان کان شرطا لکن لا مطالب له من جهة العبد

فلا يفسد البيع بخلاف الثانى اذ لو اعتبرت المواضعة فيه بعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن فى البيع وهو يفسد البيع فلذا اوجبت التسمية ولم يعتبر العمل بالمواضعة وان كان فى الذى لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين فذلك صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفى بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين وصورة المواضعة فيه ان يواضعا على ان ينكحها او يطلقها او يعتقها بحضور الناس وليس فى الواقع كذلك والمراد باليمين التعليق بان يواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق طلاقها او عتاقه علانية ولا يكون فى الواقع كذلك وليس المراد به اليمين بالله تعالى اذ لا يتصور المواضعة فيها ففى هذه الصور فى كل حال من الاحوال يلزم العقد ويبطل الهزل ويلحق بهذه الصور العفو عن القصاص والنذر ونحوه وان كان المال فيه تبعا كالنكاح فان المهر فيه ليس بمقصود وانما المقصود ابتغاء البضع فان هزلا باصله بان يقول لها انى انكحك بحضور الخلق وليس بيننا نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء او الاعراض او عدم حضور شئ منهما او اختلفا فيه وان هزلا فى القدر بان يزوجها علانية بالفين ويكون المهر فى الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين كان على سبيل الهزل والمال لا يثبت مع الهزل والفرق لابى حنيفة بينه وبين البيع حيث اوجب الالفين فى البيع والالف فى النكاح انه لو لم يجعل الثمن الفين لكان شرطا فاسدا وهو يؤثر فى فساد البيع ولا يؤثر فى فساد النكاح لا فى اصل العقد ولا فى الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا والنكاح جائز بالف فى رواية محمد عن ابى حنيفة وقيل بالفين فى رواية ابى يوسف عنه ووجه الرواية الثانية هو القياس على البيع ووجه الرواية الاولى وهو الاستحسان ان المهر فى النكاح تابع فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على الهزل لانه يكون المهر مقصودا بالذات وهو خلاف الاصل

مبحث الاهلية

بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيرجح جانب التسمية على الهزل وان كان في الجنس بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا يجب مهر المثل في الصور الثلث اما في الاولى فبالاجماع لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب به وما كان مهرا في الواقع لم يذكر في العقد فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع اذ لا يصح بدون الثمن فيجب المسمى ولما في الاخريين ففي رواية محمد عن ابي حنيفة يجب مهر المثل لما ذكرنا وفي رواية ابي يوسف عنه يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع وان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فان المال مقصود في كل واحد من هذه الامور لانه لا يجب بدون الذكر والتسمية فان هزلا باصله بان تواضعا على ان يعقدا هذه العقود بحضور الناس ويكون في الواقع هزلا واتفقا على البناء على المواضعة بعد العقد فالطلاق واقع والمال لازم عندهما ثم اختلفت نسخ المتن في هذا المقام فذكر في بعضها ههنا تحت مذهب صاحبيه هذه العبارة لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما ولا تختلف الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذلك لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط ولهذا لو شرط الخيار لها في الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخيار واذا لم يحتمل خيار الشرط فلا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة الخيار فسواء اتفقا على البناء او على الاعراض او عدم الحضور او اختلفا فيه يبطل الهزل ويقع الطلاق ويلزم المال على اصلهما وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصله او بقدره او بجنسه لان الهزل في معنى خيار الشرط وقد نص في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان شاءت المرأة ثم تجب المال عليها للزوج وان اعرضا اي الزوجان عن المواضعة واتفقا على ان العقد صادر بينهما جدا وقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل لا يؤثر في الخلع واما عنده فلان الهزل قد بطل

مبحث الاهلية

مبحث الاهلية

باعراضهما وذكر فى بعض النسخ ههنا عوض النسخة السابقة هذه العبارة وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض وان سكتا فهو لازم اجماعًا ومآلهما ان فى غير صورة البناء قوله كقولهما فى وقوع الطلاق ولزوم المال والظاهر ان السكوت هو الاتفاق على انه لم يحضرهما شئ ولم يتعرضه الشارحون وان كان ذلك فى القدر بان يواضعا على ان يسميا الفين والبدل الف فى الواقع فان اتفقا على البناء اى بناءهما على المواضعة بعد المجالسة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لما ان الهزل لا يؤثر فى الخلع عندهما وان كان مؤثرًا فى المال ولكن المال تابع فيه ولا يقال كيف يكون المال تابعًا فيه وقد نص فيما قبل ان المال مقصود فيه ولو سلم ان المال تابع فيه لكن لا يلزم ان يكون حكمه حكم المتبوع كالنكاح فان المال فيه تابع ويؤثر الهزل فيه مع انه لا يؤثر فى النكاح لانا نقول ان المال فى الخلع وان كان مقصودًا للمتعاقدين لكنه تابع للطلاق فى ثبوت وان المال فى النكاح وان كان تبعًا بالنسبة الى مقصود المتعاقدين لكنه اصل فى الثبوت اذ يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها فما لم تكن المرأة قابلة لجميع المال لا يقع الطلاق عند اتفاقهما على المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ وقع الطلاق ووجب المال اتفاقا اما عندهما فظاهر مما مر بل هذا اولى مما مر واما عنده فلرجحان جانب الجد ولم يذكرها اذا اتفقا على الاعراض او اختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر بالطريق الاولى وحكم الثانى ان يكون القول قول من يدعى الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه هكذا قيل وان كان فى الجنس بان تواضعا على ان يذكرا فى العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال سواء اتفقا على الاعراض وعلى البناء او على ان لم يحضرهما شئ او اختلفا لبطلان الهزل فى الخلع والمال يجب تبعا وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى لانه هو الشرط فى العقد وان اتفقا على انه

بحث الاهلية

لم يحضرهما شئ وجب المسمى ووقع الطلاق لرجحان جانب الجد وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض لكونه هو الاصل وهذا كله فى الانشاءات وان كان ذ. اى الهزل فى الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان يواضعا على ان يقرا بالبيع بحضور الناس و يكن فى الواقع اقرار وبما لا يحتمله كالنكاح والطلاق بان يواضعا على ان يقرا بالنكاح والطلاق بحضور العامة ولم يكن بينهما اقرار فالهزل يبطله لان الاقرار يحتمل الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار به كيف يصير حقا والهزل فى الردة كفر اى اذا تلفظ بالفاظ الكفر هزلا يصير كافرا ويرد عليه انه كيف يكون كافرا مع انه لم يعتقد به فاجاب بقوله لا بما هزل به اى ليس كفره بلفظ هزل به من غير اعتقاد بل بعين الهزل لكونه استخفافا بالدين وهو كفر لقوله تعالى قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم والسفه عطف على ما قبله وهو فى اللغة الخفة وفى الاصطلاح ما عرفه المصنف بقوله وهو العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا وهو السرف والتبذير اى تجاوز الحد وتفريق المال اسرافا وذلك لا يوجب خللا فى الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من وجوب له وعليه فيكون مطالبا بالاحكام كلها ويمنع ماله عنه اى مال السفيه عن السفيه اول ما يبلغ بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم قياما وفى الاية توجيهان احدهما ان تكون المعنى على ظاهره اى لا تؤتوا ايها الاولياء السفهاء من الازواج والاولاد اموالكم التى جعل الله لكم فيها قياما لانهم يضيعونها بلا تدبير ثم تحتاجون اليه لاجل نفقاتهم ولا يؤتونكم وحينئذ لا يكون الاية مما نحن فيه والثانى ان يكون معنى اموالكم اموالهم وانما اضيفت اليهم لاجل القيام بتدبيرها وحينئذ يكون تمسكا لما نحن فيه اى لا تؤتوا السفهاء اموالهم التى جعل الله لكم فيها تدبيرها وقيامها ويدل على هذا المعنى قوله فيما بعده فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم ولهذا قال ابو يوسف ومحمد انه لا يدفع اليه ماله ما لم يؤنس منه الرشد لاجل هذه الاية وقال ابو حنيفة اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه المال وان لم يؤنس منه الرشد لانه يصير المرء فى هذه المدة جدا اذا دنى مدة

مبحث الاهلية

البلوغ اثنى عشر سنة وادنى مدة الحمل ستة اشهر فيصير جدا اباً واذا ضوعف ذلك يصير جداً فلا يفيد منع المال بعده وهذا القدر اى عدم اعطائه المال مما اجمعوا عليه ولكنهم اختلفوا فى امر زائد عليه وهو كونه محجورا عن التصرفات فعنده لا يكون محجورا وعندهما يكون محجورا على ما اشار اليه بقوله وانه لا يوجب الحجر اصلا عند ابى حنيفة اى سواء كان فى تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق او فى تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة فان الحجر على العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل واما فيما يبطله الهزل يحجر عليه نظرا له كالصبى والمجنون فلا ينفذ بيعه واجارته وهبته وسائر تصرفاته لانه يسرف ماله بهذا الطريق فيكون كلاً على المسلمين ويحتاج لنفقته الى بيت المال والسفر عطف على ما قبله وهو الخروج المديد عن موضع الاقامة على قصد السير وادناه ثلثة ايام وانه لا ينافى الاهلية اى اهلية الخطاب لبقاء العقل والقدرة البدنية لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لكونه من اسباب المشقة فسواء توجد فيه المشقة او لم توجد جعل نفس السفر قائما مقام المشقة بخلاف المرض فانه متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فمتعلق الرخصة ليس نفس المرض بل ما يضر به الصوم فيؤثر السفر فى قصر ذوات الاربع وفى تاخير وجوب الصوم الى عدة من ايام اخر لا فى اسقاطه لكنه لما كان من الامور المختارة جواب عما يتوهم انه لما كان نفس السفر اقيم مقام المشقة فينبغى ان يصح الافطار فى يوم سافر ايضا فاجاب بان السفر لما كان من الامور المختارة الحاصلة باختيار العبد ولم يكن موجبا ضرورة لازمة مستدعية الى الافطار كالمرض فقيل انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشرع ولا ضرورة تدعوه الى الافطار بخلاف المريض اذا نوى الصوم وتحمل على نفسه مشقة المرض ثم اراد ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا كان صحيحا من اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لانه امر سماوى لا اختيار للعبد فيه والمرخص للفطر موجود فصار عذرا مبيحا للفطر ولو افطر المسافر فى الصورتين المذكورتين كان قيام السفر المبيح شبهة فلا تجب الكفارة وان افطر المقيم

شرح نور الانوار

قمر الاقمار

الذي نوى الصوم في بيته ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر في حال صحته تسقط به الكفارة لان المرض امر سماوي لا اختيار فيه للعبد فكانه افطر في حال المرض واحكام السفر اي الرخصة التي تتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عن النبي ﷺ فانه كان يرخص المسافر حين يخرج من عمران المصر وان لم يتم السفر بعد لان السفر انما يكون علة تامة اذا مضى ثلثة ايام بالمسيرة فكان القياس قبله ان لا تثبت الرخصة بمجرده ولكن تثبت تلك بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع اذ لو توقف الترخص على تمام العلة لم يثبت الترفيه في حق الكل فيفوت الغرض المطلوب

مبحث الاجتهاد

والخطاء عطف على ما قبله وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما اريد وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد فلو اخطأ المجتهد في الفتوى بعد استفراغ الوسع لا يكون آثما بل يستحق اجرا واحدا ويصير شبهة في دفع العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ بحد او قصاص فان زفت اليه غير امرأته فظنها انها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير آثما كاثم الزنا وان رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه وقتله وكان انسانا لا يكون آثما اثم العمد ولا يجب عليه القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال انسان خطأ ووجبت به الدية اذا قتل انسانا خطأ لان كلها من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل وصح طلاقه اي طلاق الخاطئ كما اذا اراد ان يقول لامرأته اقعدي فجرى على لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي رح لا يقع قياسا على النائم ولقوله ع رفع عن امتي الخطاء والنسيان ونحن نقول ان النائم عديم الاختيار والخاطئ مختار مقصر والمراد بالحديث رفع حكم الآخرة لا حكم الدنيا بدليل وجوب الدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اي بيع الخاطئ كما اذا اراد احد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك كذا فقال المخاطب قبلت وهذا معنى قوله اذا صدقه خصمه وقيل معناه ان يصدق الخصم بان صدور الايجاب منك كان خطأ اذ لو لم يصدقه

مبحث الاهلية

فى ذلك يكون حكمه كحكم العامد ويكون بيعه كبيع المكره يعنى ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختيارى فينعقد ولكن يفسد لعدم وجود الرضاء فيه والاكراه وهو عطف على ماقبله وبه تمام الامور المعترضة المكتسبة وهو حمل الانسان على مايكرهه ولا يريد ذلك الانسان مباشرته لولا اكرهه وهواى الاكراه على ثلثة اقسام لانه اماان يعدم الرضاء ويفسد الاختيار وهو الملجئ اى الاكراه الملجئ بمايخاف على نفسه او عضو من اعضائه بان يقول ان لم تفعل كذا لاقتلنك اولاقطعن يدك فح ينعدم رضاؤه ويفسد اختياره البتة اويعدم الرضاء ولايفسد الاختيار وهو الاكراه بالقيد او الحبس مدة مديدة او بالضرب الذى لايخاف على نفسه التلف فانه يبقى اختياره ح ولكن لايرضى به اولايعدم الرضا ولايفسد الاختيار وهو ان يهم بحبس ابيه او ابنه اوزوجته اونحوه فان الرضاء والاختيار كلاهما باق والاكراه بجملته اى بجميع هذه الاقسام لاينافى الخطاب والاهلية لبقاء العقل والبلوغ الذى عليه مدار الخطاب والاهلية وانه متردد بين فرض وحظر واباحة ورخصة يعنى ان الاكراه اى العمل به منقسم الى هذه الاقسام الاربعة ففى بعض المقام العمل به فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بمايوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك ولوصبر حتى يموت عوقب عليه لانه القى نفسه الى التهلكة وفى بعضه العمل به حرام كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه الملجئ وفى بعضه العمل به مباح كالافطار فى الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر وفى بعضه العمل به رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك بشرط ان يكون القلب مطمئنا بالتصديق والاكراه ملجئا والفرق بين الاباحة والرخصة ان فى الرخصة لايباح ذلك الفعل بان ترتفع الحرمة بل يعامل معاملة المباح فى رفع الاثم وفى الاباحة ترتفع الحرمة وقيل لاحاجة الى ذكر الاباحة لدخولها فى الفرض والرخصة اذ لو كان المراد بها اباحة الفعل مع الاثم فى الصبر فهى الفرض وان كان بدون الاثم فى الصبر فهى الرخصة فافطار الصائم المكره ان كان مسافرا ففرض وان كان مقيما فرخصة ولم يوجد مايساوى الاقدام والامتناع فيه فى الاثم والثواب حتى يكون مباحا ولاينافى الاختيار اى لاينافى الاكراه اختيار المكره بالفتح لكن الاختيار فاسد فاذا عارضنا اختيار صحيح

مبحث الاهلية

وهو اختيار المكره بالكسر وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن كما في الاكراه على القتل واتلاف المال حيث يصلح المكره بالفتح ان يكون آلة للمكره بالكسر فيضاف الفعل الى المكره بالكسر ويلزمه حكمه والا اي وان لم يكن نسبة الفعل الى المكره بالكسر كما في الاقوال وفي بعض الافعال بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره بالفتح فيجعل المكره مواخذا بفعله ثم فرع على هذا بقوله ففي الاقوال لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يتصور فاقتصر عليه اي حكم القول على المكره بالفتح فان كان القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضاء لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء القولي فيه والاسلام فان هذه التصرفات كلها لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف على الرضاء فلو اكره بها احد وتكلم بها لم يبطل بالكره وتنفذ على المكره بالفتح فقط وان كان يحتمله ويتوقف على الرضاء كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر ههنا ايضا وهو المكره بالفتح الا انه يفسد لعدم الرضاء فينعقد البيع فاسدا ولو اجازه بعد زوال الاكراه يصح لان المفسد زال بالاجازة ولا تصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر بها وقد قامت دلالة على عدمه اي عدم ثبوت المخبر بها لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر بها ولا يجوز ان يجعل مجازا عن شيء لانه لا يقصد المجاز مع قيام دليل الكذب وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح ان تكون المكره فيه آلة لغيره كالاكل والوطي والزنا فيقتصر على المكره لان الاكل بفم الغير لا يتصور وكذا الوطي بآلة الغير لا يتصور فاذا اكره الانسان ان ياكل في الصوم يفسد صوم الآكل ولا يفسد صوم الآمر ان كان صائما وكذا لو اكره ان ياكل مال غيره يأثم الآكل دون الآمر ولكنهم اختلفوا في حق الضمان فقيل يجب الضمان على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة للآمر من حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت له وقيل لو اكره على اكل مال نفسه فان كان جائعا لا يجب على الآمر شيء لان منفعته رجعت الى الآكل وان كان شبعان تجب عليه قيمته لان منفعته لم ترجع الى الآكل ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره

مبحث الاجتهاد

سواء كان جائعاً او شبعان لانه من قبيل الاكراه على اتلاف ماله فيجب الضمان وكذا اذا اكره انسان ان يطأ فان كان مع غير امرأته فيجب عليه الحد ويكون آثما ولا ينتقل هذا الفعل الى الآمر على ماسياتي وان كان مع امرأته في الصوم او في الاعتكاف والاحرام او الحيض فينبغي ان يكون هذا ايضاً مقتصراً على الفاعل ويأثم هو ويجب ما يجب من القضاء والكفارة والضمان في ماله وما رأيت رواية على انه يرجع به على المكره الآمر والثاني اي القسم الثاني من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان ياخذ آخر ويلقيه على مال احد ليتلفه او نفس احد ليقتله فيجب القصاص على المكره بالكسر ان كان القتل عمداً بالسيف لانه هو القاتل والمكره آلة له كالسكين وهذا عند ابي حنيفة رح وقال محمد وزفر رح يجب على المكره لانه هو الفاعل الحقيقي وان كان الآخر آمراً وقال الشافعي رح يجب عليهما اما المكره فلكونه آمراً واما المكره فلكونه فاعلاً وقال ابو يوسف رح لا يجب عليهما لكون الشبهة دارئة له عنهما وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان القتل خطاء وكذا الكفارة ايضاً تجب عليه ثم لما قسم المصنف رح الاكراه اولاً الى فرض وحظر واباحة ورخصة فالآن يقسم حرمة المكره به الى الاقسام الاربعة بعنوان آخر وان كان مآل التقسيمين واحداً فقال والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة فانه لا يحل بعذر الاكراه قط اذ فيه فساد الفراش وضياع النسب لان ولد الزنا هالك حكماً اذ لا تجب على الام نفقته ولا يجب على الزاني تاديبه وانفاقه فهو داخل في الاكراه الحظر وقيل هذا في زنا الرجل بالاكراه واما اذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخص لها في ذلك اذ ليس في التمكين معنى قتل الولد الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا اسقط الاثم عنها وقتل المسلم فان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس والعضو والمكره والمكره عليه في ذلك سواء فلا ينبغي للمكره ان يتلف نفس احد او عضوه لاجل سلامة نفسه او عضوه فصار الاكراه في حكم العدم فكان قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل السقوط اصلاً بعذر الاكراه وغيره وتصير حلالاً ال الاستعمال

فهو داخل فی الاکراہ الفرض کحرمة الخمر والمیتة ولحم الخنزیر فان حرمة هذه الاشیاء انما تثبت بالنص فی
حالة الاختیار لا حالة الاضطرار قال الله تعالی قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیه فحالة
المخمصة والاکراه مستثناة عن ذلک وحرمة لا تحتمل السقوط لکنها تحتمل الرخصة کاجراء کلمة الکفر فانه
قبیح لذاته وحرمته غیر ساقطة لکنه یترخص فی حالة الاکراه باجرائها فهو داخل فی قسم الرخصة وحرمة تحتمل
السقوط لکنها لم تسقط بعذر الاکراه وان احتملت الرخصة ایضا کتناول مال الغیر فانه حرام بالنص یحتمل
سقوط حرمته وقت الاذن ولکنها لم تسقط بعذر الاکراه ویترخص فیه لدفع الشر ویعامل معاملة المباح
فاذا اکره بالاکراه الملجئ جاز له ان یفعل ذلک ثم یضمن قیمته بعد زوال الاکراه لبقاء عصمته فهو ایضا
داخل فی قسم الرخصة ولم یتعرض لقسم الاباحة لما قدمنا انها اما داخلة فی الفرض او فی الرخصة ولهذا
ای ولاجل ان الحرمة لم تسقط فی القسم الثالث والرابع اذا صبر فی هذین القسمین حتی قتل صار شهیدا
لانه یکون باذلا نفسه لاعزاز دین الله تعالی ولاقامة الشرع اللهم ادخلنی فی زمرة الشهداء واسلکنی
فی عدة السعداء یوما لا ینفع مال ولا بنون ولا ینجی باس ولا حصون بحرمة نبینا وشفیعنا محمد
صلی الله علیه وعلی اله واصحابه واهل بیته وازواجه وذریاته وسلم **یقول** العبد المفتقر الی الله
الغنی **الشیخ احمد المدعو بشیخ جیون** ابن ابی سعید بن عبید الله بن عبد الرزاق بن خاصة خدا
الحنفی المکی الصالحی ثم الهندی اللکنوی قد فرغت من تسوید **نور الانوار** فی شرح المنار
بسابع شهر جمادی الاولی سنة الف ومائة وخمس من هجرة النبی صلی الله علیه واله وسلم فی الحرم
الشریف للمدینة المنورة والبلدة المطهرة وکان ابتداؤه فی غرة شهر المولد من الربیع الاول من السنة المذکورة
فی مدة کان عمری ثمانیة وخمسین سنة والمرجو من جناب الله تعالی ببرکة رسوله صلی الله
علیه واله وسلم ان یجعله خالصا لوجهه الکریم وینفع به المبتدئین وسائر المسلمین الطالبین
ذوی الخلق العظیم والاشفاق العمیم ربنا افتح بیننا وبین قومنا بالحق وانت خیر الفاتحین

تمت

کاتبه المفتقر الی ربه الاحد اشتیاق احمد غفر له الصمد اللهونوی طالب العلم بدار العلوم دیوبند

مبحث الاهلية والخاتمة

تمت

قمر الاقمار

نور الانوار

ترجمة المحشي لهذا الكتاب رحمه الله لو بها الى يوم الحساب

هو منبع الفضل والكمال محسود الاقران والامثال الشيخ العلامة مولانا محمد عبد الحليم بن مولانا محمد امين الله بن مولانا
محمد اكبر بن مولانا ابي الرحم الانصاري اللكنوي فرنجي محلي وكان ولادته في الحادي والعشرين من شعبان سنة ١٢٣٩ تسع وثلاثين بعد الالف والمائتين
في دار السلطنة لكنؤ وفرغ من حفظ القرآن حين كان عمره عشر سنين ثم اشتغل بتحصيل العلم فقرأ كتب النحو والصرف على والده ثم اشتغل
لتحصيل بقية العلوم بحضرة جد ابيه الفاضل مولانا المفتي محمد ظهور الله ومحمد اصغر ومحمد نعمت الله ومحمد يوسف رحمهم الله تعالى وبعد
فراغ التحصيل صرف عمره في التدريس والتصنيف والوعظ وتبحر في الفقه ففاز بالدرجة القصوى وكان مرجع ارباب الفتوى وصار اماما
في الفنون الحكمية والعلوم المنطقية فسافر من وطنه سنة ستين الى بلدة باندة فعظمه رئيسها النواب ذو الفقار الدولة وجعله
مدرس المدرسة ثم ذهب الى جونفور فجعله رئيسها محمد امام بخش ايضا مدرسا للمدرسة فدرس هناك تسع سنين وافاض على كثير من
الطالبين كانوا ياتون اليه من كل فج عميق ويحضرون لديه من كل مرمى سحيق ثم سافر منها الى وطنه لكنؤ وبايع هناك على يد
مولانا محمد عبد الوالي الرزاق القادري ثم رحل منها الى حيدرآباد الدكن فوقره وزيرها مختار الملك النواب تراب عليخان
سالارجنك وجعله مدرسا للمدرسة النظامية فبعد حصول الرخصة منه تشرف بزيارة الحرمين الشريفين فحضر في خدمة مولانا
محمد جمال الحنفي وقرأ عليه رسالة مشتملة على اوائل كتب الاحاديث فكتب له اجازة تامة وايضا الشيخ احمد دحلان
كتب له اجازة عامة وهذا في ذي القعدة سنة تسع وسبعين ثم سافر الى المدينة المنورة وحضر في خدمة الشيخ الدلائل
علي المدني وقرأ عنده دلائل الخيرات فكتب الشيخ له ورقة اجازة وايضا محمد بن محمد العرب الشافعي المدرس
بالمسجد النبوي كتب له الاجازة وحضر في مجلس ابي سعيد المجددي الدهلوي النزيل في المدينة وحصل له منه الاجازة ايضا
والشيخ عبد الرشيد المجددي الدهلوي هنالك ايضا كتب له اجازة قصيدة البردة وحزب البحر وختم الحضرات النقشبندية
والاعمال المظهرية وغيرها ولما عاد من المدينة الشريفة تشرف في اثناء الطريق بزيارة سيد بني عدنان عليه وعلى آله
صلوة الرحمن في المنام وصافح بيده عليه السلام فدخل مع الخير في وطنه لكنؤ واقام هناك سنة واحدة وفرغ من عقد نكاح
ابنه الرشيد العلامة الوحيد ابي الحسنات محمد عبد الحي وبعده على حسب طلب مدار المهام سافر الى حيدرآباد ووصل اليها
في شعبان سنة اربع وثمانين واشتغل بانتظام العدالة النظامية بغاية الاهتمام لكنه لم يمهله الزمان وادركه الاوان من الممات
وهو هادم اللذات وكان وفاته على نمط عجيب وطرز غريب هو رأى في ذي القعدة من السنة المذكورة انه صحيح لا مرض له كانه جالس
في دار العدالة ويقول سيقبض روحي ملك الموت فلما اصبح ذكر هذه الرؤيا وقال لعل وفاتي قريب اخبرني الله تعالى به في عالم الرؤيا
(هو بالذال المعجمة صحيح ١٢)
فمرض مرض الموت واشتد بكرة وعشيا وكان ذلك امرا مقضيا ورأى في آخر جمادى الاولى كان قائلا يقول كل نفس
ذائقة الموت اخبارا عن الفوت وكان يبكي في هذا المرض كثيرا ويقول ليس عندي زاد السفر الى دار البقاء يسيرا وفي
شهر شعبان شرع في الوصايا وكلمات الوداع وبدأ بدعاء حسن الخاتمة والفلاح وكتب لولده الاعز المذكور ورقة اجازة
بما اجاز به شيوخه رحمهم الله المتعال من جميع العلوم والاعمال وكان ذلك في يوم الاربعاء ثالث شهر شعبان سنة
خمس وثمانين ثم ركب مطايا الانتقال وتهيأ لسفر دار الارتحال واخبر من حضور الملائكة الكرام قبل موته بثمانية
ايام وكان من ابتداء المرض مسحورا سحره حاسد من الاشقياء وكان ذلك امرا مقدورا فرائى في منامه قبل وفاته بيومين
من سحره وبعثه اليه لكنه اوصى ابنه الارشد بان لا يطلع احد عليه فلما طلع الشمس يوم الاثنين التاسع والعشرين
من شعبان راح روحه الى روضة الرضوان فصلي عليه صلوة الجنازة بعد صلوة الظهر ودفن على حسب الوصية عند جد صاحب الكرامات

شاہ یوسف القادری ح مراج لیاء الدکن قدراٰه ولده فی المنام مرارا کثیرة کانه یلدرس و ینصح و یقول انا بحمد الله وجدت الحظ الوافر کالمطر الماطر فراٰه یوما فی المنام کانه مضطجع فی المکان الواسع فسأله ولده عما مضی علیه من سکرات الموت وما بعده فقال له لم اجد بعد سکرات الموت شیئا من الشدائد بل لما مت بشرنی الملائکة الکرام بالنعیم الدائم فی دار السلام وانا بحمد الله فی مکان واسع وفرح لائح انتهی ومن اعظم کراماته انه وقع موته یوم الاثنین وهو یوم وفاة سید ولد آدم صلی الله علیه وسلم وله رحمه الله تعالی تصانیف کثیرة منها التحقیقات المرضیة لحل حاشیة السیل الزاهد للهدی علی الرسالة القطبیة والقول الاسلم لحل شرح السلم لملا حسن اللکنوی وکشف المکتوم فی حاشیة بحر العلوم المتعلقة بالحاشیة الزاهدیة المتعلقة بالرسالة القطبیة والقول المحید فیما یتعلق بالجعل المؤلف والبسیط وحل المعاقد فی شرح العقائد العضدیة الجلالی والتعلیق الفاصل فی مسألة الطهر المتخلل ومعین الغائصین فی رد المغالطین والایضاحات لمبحث المختلطات الواقع فی شرح الشمسیة للعلامة قطب الدین الرازی وکشف الاشتباه فی شرح السلم لحمد الله والبیان العجیب فی شرح ضابطة التهذیب وکاشف الظلمة فی بیان اقسام الحکمة والعرفان هو متن متین فی المنطق وشرحه کثیر من تلامذه ونظم الدرر فی سلک شق القمر والتحلیه شرح التسویه لهو رسالة فی التصوف لمولانا محب الله الاله آبادی ونور الایمان فی آثار حبیب الرحمن وبرکات الحرمین وایقاد المصابیح فی صلوة التراویح والاهلاء فی تحقیق الدعاء وغایة الکلام فی بیان الحلال والحرام وخیر الکلام فی مسائل الصیام والقول الحسن فیما یتعلق بالنوافل والسنن وعمدة التحریر فی مسائل اللون واللباس والحریر وهذه الحاشیة قمر الاقمار لنور الانوار وشرح الموجز للنفیسی فی علم الطب المسماة بحل النفیسی وقد بقی شئ من تکمیله فکمله ابنه وهذه التصانیف کلها متداولة بین الانام ومقبولة فی الخواص والعوام وله تصانیف اخر شرع فیها قبل مرض موته فلم یمهله الزمان لاتمامه وله تعلیقات اخری علی اکثر الکتب الدرسیة وایضا تقریرات ومناظرات فی العربیة والفرسیة وهذا کله خلاصة ما فی حسرة العالم بوفاة مرجع العالم لابنه الاعز الاکرم المتوفی سنة ١٣٠٤ وانا العبد الآسی محمد عبد الحی المدراسی ارخت تاریخ وفاته مد الله تعالی علینا ظل برکاته

ومن حسن الاتفاق نعم الوفاق انه مرض بالحمی وتوفی سلخ الشهر یوم الاثنین فوالده مولانا محمد عبد الحی مرض بالحمی وتوفی سلخ الشهر یوم الاثنین ایضا ١٢

الذی قد کان فی الاعلام علام العلوم	فاظ فی الشعبان لابل فاز بالفوز العظیم
کان فی اهل النهی صدرا اکبدر فی النجوم	فاض من تصنیفه بین الوری فیض عمیم
کاشف الاستار من تسطیر اسناد الحدیث	واقف الاسرار فی تفسیر قرآن کریم
متنه متن متین شرحه شرح مبین	نثره نثر اللآلی نظمه در نظیم
فکره در ثمین ذکره در ثمین	طبعه طبع فهیم ذهنه ذهن سلیم
کان خیر الناس فی الدنیا وفی الاخرة	دفرف روح وریحان وجنات النعیم
فوته من موته بل وصله فی اصله	قطرة فی ماء بحر بل شمیم فی النسیم
ارخه مبنی ومعنی ارخ الآسی الاسی	راح فی الشعبان روح المولوی عبد الحلیم ١٢٨٥

خاتمة الطبع نحمد الله الذی انزل علی عبده الکتاب فیه آیات محکمات واخر متشابهات والصلوة والتحیات الزاکیات علی نبیه محمد وآله وصحبه وعترته واهل بیته الطاهرات وبعد فیقول العبد المحتاج الی الله الباری محمد عماد الدین الانصاری غفر ذنوبه وستر عیوبه ان کتاب نور الانوار شرح المنار مع حاشیة قمر الاقمار قد طبع قبل ذلک مرة بعد مرة وکرة بعد کرة وهذه الطباعة التی وقعت بعد مائة سنة من ولادة المحشی رحمه الله احسن واجمل طباعاتها اوراقها ریاض مطیبة بالریاحین والازهار بل سطورها جنات تجری من تحتها الانهار وکانت هذه الطباعة فی المطبعة القاسمیة الدیوبندیة بحسن عجیب وتصحیح بلیغ فی شهر شعبان سنة تسع وثلثین بعد الالف وثلثمائة من هجرة سید المرسلین صلی الله علیه وآله واصحابه اجمعین

مشکوٰۃ شریف نور الانوار اور حدیث کتاب

۵ ۳ ۲

صرف کتاب علم صفحہ عدد یا مخزو کنزد کا اکہ

۲ ۸ ۱۲

کل میزان

ALLAMA IQBAL LIBRARY
4850

اعلان

کتبخانہ تجارتی مطبع قاسمی دیوبند میں ہر قسم کی کتابیں مدارس عربیہ کے درس کی اور دیگر شروح اور ہر قسم کی مذہبی کتب عربی فارسی اردو کا ذخیرہ موجود رہتا ہے جن میں مطبوعات قاسمی کے علاوہ - دہلی - لکھنؤ - کانپور - لاہور - بمبئی - مصر کی کتابیں بھی رہتی ہیں - اور جو کتب مطبع قاسمی دیوبند میں جدید حواشی ہو کر طبع کی جارہی ہیں اُن کی صحت اور صفائی کے علاوہ **دارالعلوم دیوبند** کے اساتذہ نے حواشی ایسے مفید کیے ہیں کہ حضرات علماء اور طلباء کے لئے نہایت کار آمد ہیں اسوقت تک مندرجہ ذیل کتب درس عربی کی مطبع قاسمی میں طبع ہو چکی ہیں - منیۃ المصلی - کنز الدقائق - دیوان متنبی - دیوان حماسہ - سبعہ معلقہ سراجی - نور الایضاح - کفایۃ المتحفظ معری - کفایۃ المتحفظ مع حاشیہ درایۃ المتیقظ - مرقات مع حاشیہ مرآت - میزان الصرف - صرف میر - نحو میر - دستور المبتدی - مدارس اسلامیہ کے لئے یہاں سے بہتر کتابیں کہیں سے نہیں ملسکتیں کیونکہ اچھی کتابیں روانہ کرنے کیساتھ کفایت بھی بقدر امکان کیجاتی ہے - تاجروں کو کمیشن دیا جاتا ہے جو خط و کتابت سے معلوم ہو سکتا ہے - ہر قسم کی فرمایشیں جلد تعمیل کیجاتی ہیں فقط -

المعلن

(مولوی) **محمد عماد الدین انصاری** ناظم مطبع قاسمی

دیوبند ضلع سہارنپور

ALLAMA
IQBAL LIBRARY
UNIVERSITY OF KASHMIR
HELP TO KEEP THIS BOOK
FRESH AND CLEAN